DIONISIO AREOPAGITA

El escritor apócrifo más influyente de la historia del pensamiento occidental

Ernesto Sergio Mainoldi

Lectulandia

A partir del tercer decenio del sigo VI y bajo el pseudónimo de Dionisio Areopagita, discípulo ateniense de San Pablo, empezó a circular en el Oriente cristiano un conjunto de escritos en griego de gran densidad especulativa que proponía una lectura filosófica de la fe cristiana con el fin de sustituir la filosofía pagana, ya en su ocaso, y de resolver las disputas teológicas surgidas en ese período. Su acogida fue extraordinaria y su difusión rápida y extensa, suficiente como para ser traducido en pocos siglos a diversas lenguas, como el siriaco, el georgiano, el armenio, el árabe, el latín o el eslavo. La figura de Dionisio Areopagita se convirtió así en una referencia esencial, hasta el punto de establecerse como una autoridad incuestionable. Los escritos areopagíticos consisten en cuatro tratados y diez cartas atribuidos a un autor del siglo I. Sin embargo, su riqueza teórica se nutre de todo el pensamiento filosófico y patrístico elaborado hasta el siglo VI.

Manuel Cruz (Director de la colección)

Ernesto Sergio Mainoldi

Dionisio Areopagita

El escritor apócrifo más influyente de la historia del pensamiento occidental

Descubrir la filosofía - 83

ePub r1.0
Titivillus 19.01.24

Ernesto Sergio Mainoldi, 2016
Traducción: Cristina Campo
Ilustración de portada: Nacho García
Diseño y maquetación: Kira Riera

Editor digital: Titivillus
ePub base r2.1

Índice de contenido

Cubierta

Dionisio Areopagita

La figura de Dionisio Areopagita: entre la ficción literaria y el misterio
- Los escritos areopagíticos: radiografía de un pseudónimo
  - En Atenas
- Un escritor apócrifo de gran éxito
- Un atractivo para la leyenda: Dionisio desde Atenas hasta la Galia
- La aparición del Corpus dionysiacum y su éxito
  - Monofisitas y difisitas
- La «caza» del autor
- Pensamiento religioso y pensamiento filosófico
- La escuela neoplatónica de Atenas y su clausura
- ¿Quién fue en realidad Dionisio Areopagita?
  - La era de Justiniano
- La invención del primer Padre
  - Orígenes y el origenismo

El Corpus dionysiacum
- Sobre los Nombres de Dios
- Sobre la Teología mística
  - Dionisio en el Paraíso de Dante
- Sobre la Jerarquía celeste
  - Los sacramentos
- Sobre la Jerarquía eclesiástica
- Las cartas

El universo dionisiano
- El Dios escondido y los Nombres de Dios
- La jerarquía: el orden en la comunión
- La deificación: participación sinérgica y comunión hipostática

APÉNDICES
- Obras principales

Cronología

Dionisio el Areopagita.

La figura de Dionisio Areopagita: entre la ficción literaria y el misterio

Los escritos areopagíticos: radiografía de un pseudónimo

El nombre de Dionisio Areopagita está ligado a una de las obras más influyentes de la literatura filosófica occidental, que ocupó un lugar central en el pensamiento teológico entre los siglos VI y XVI, y que dejó tras de sí una huella indeleble. Esta obra se compone de cuatro tratados y diez cartas que se han transmitido como un único conjunto literario y filosófico, casi como los capítulos de un mismo proyecto teológico. Tanto los códices manuscritos como los ejemplares impresos han reunido indefectiblemente el grueso de los escritos areopagíticos y sólo de forma esporádica obras sueltas. Por este motivo, nos referimos comúnmente a la obra de Dionisio como *Corpus dionisiano* (en latín *Corpus dionysiacum* o *Corpus areopagiticum*). Los escritos areopagíticos se han difundido de esta manera debido a que su longitud, más bien breve, su densidad temática y la distribución de sus temas entre los diversos tratados y cartas hacen casi obligatoria su lectura integral.

El contenido de los textos areopagíticos puede resumirse brevemente de la siguiente forma: *Los Nombres de Dios*, tratado dedicado a los nombres con los cuales se celebra a Dios en su Providencia y sus obras en favor de las criaturas; la *Teología mística*, dedicado a la ascensión a Dios, que se explica según los argumentos de la teología negativa, es decir, de la negación de los atributos de las criaturas; la *Jerarquía celeste*, sobre los ángeles y

su organización jerárquica; y la *Jerarquía eclesiástica*, dedicado a la Iglesia, a su organización y a sus misterios. Por su parte, las diez cartas tratan diferentes temas de naturaleza teológica, apologética y simbólica. A primera vista, podría parecer que Dionisio se ocupó sólo de cuestiones religiosas; sin embargo, su acercamiento a los temas de la fe cristiana fue siempre acompañado de una interpretación de los hechos y de las causas que perseguía indefectiblemente una explicación teórica de que la realidad es una aparición de un orden inteligible y superinteligible. Dionisio habla de la transcendencia ontológica de Dios, es decir, de la superioridad del Principio sumo respecto al ser, así como de las energías que pueblan el universo.

Pero ¿quién es Dionisio Areopagita? La respuesta a esta pregunta es aparentemente simple. Dionisio fue un magistrado ateniense que vivió en el siglo I y que se convirtió al cristianismo después de escuchar el sermón de san Pablo en la colina del Areópago, al noroeste de la Acrópolis, donde tenían lugar las reuniones de la magistratura suprema. La conversión de Dionisio se recoge en el Nuevo Testamento, en los Hechos de los apóstoles (véase el recuadro en la página siguiente), que constituye la única fuente literaria que da cuenta de su existencia. Por tanto, Dionisio ha sido considerado tradicionalmente el primer obispo de Atenas. A la luz de estos datos, los escritos areopagíticos habrían sido realizados en los tiempos de los apóstoles, en una época en la que el cristianismo estaba dando sus primeros pasos fuera de Palestina. Puesto que Dionisio fue discípulo de san Pablo, parece lógico pensar que sus obras se hubieran enriquecido de las enseñanzas inspiradas por el apóstol de los gentiles. Así pues, resulta comprensible que, en virtud de esta relación de discipulado entre Dionisio y Pablo, las obras del primero se hayan considerado casi como provenientes de la inspiración divina, con una autoridad apenas inferior a la de las enseñanzas apostólicas que figuran en las Sagradas Escrituras.

A esto se añade el hecho de que el estilo de Dionisio es voluntariamente opaco, con un tono casi profético, y sus argumentaciones son complejas y encierran enseñanzas profundas expuestas con autoridad, propias de quien conoce los misterios del universo por haberlos contemplado directamente. Todo en

definitiva contribuye a dar al lector la impresión de que Dionisio hubiera realizado una transposición filosófica de la sabiduría de inspiración divina de san Pablo. De hecho, durante casi diez siglos así se creyó.

A los ojos de los lectores cristianos, Dionisio representaba la prueba de la conversión de la filosofía pagana a la verdad cristiana; su misma obra lo mostraba versado en el saber filosófico, ducho en los tecnicismos de la argumentación y óptimo conocedor de la filosofía platónica y de su terminología. Además, rescataba de alguna manera su ciudad natal del mal lugar en que sus habitantes la habían dejado al burlarse de san Pablo. Por el contrario, las poblaciones que habían sido evangelizadas o visitadas por Pablo, como Corinto, Éfeso, Roma o Tesalónica, podían vanagloriarse de haber acogido la predicación del apóstol e incluso de haber sido destinatarias de las cartas inspiradas, incluidas después en el canon del Nuevo Testamento. Los atenienses, que se habían mostrado tan cerrados a la Buena Nueva, podían al menos preciarse de haber contribuido a la cristiandad con el gran Dionisio.

Aunque nada se oponga a la veracidad de los Hechos de los apóstoles, por los que podemos saber con un buen grado de certeza que en Atenas existió un filósofo y magistrado de nombre Dionisio convertido al cristianismo, y que este pudo haber sido el primer obispo de la ciudad griega, la autoría real de los escritos areopagíticos fue objeto de discusión a partir de un análisis riguroso del texto. Este análisis llegó cerca de mil años después de que el *Corpus dionysiacum* estuviera en circulación, cuando la erudición humanística y el nacimiento de la moderna filología pusieron en cuestión la atribución de esta obra a la figura histórica de Dionisio Areopagita. Los artífices de este análisis y reconsideración fueron, en primer lugar, el humanista romano Lorenzo Valla (1407-1457), conocido también por haber demostrado la falsedad de la *Donación de Constantino*, y también Erasmo de Róterdam (1466-1536), quien se pronunció en contra de la posibilidad de que los escritos areopagíticos se remontaran al siglo I.

Finalmente, estos argumentos filológicos echaron por tierra cerca de mil años de veneración hacia el que todos habían

considerado un apóstol y habían llamado «el gran Dionisio» o «divino Dionisio». Sin embargo, las tesis humanísticas sobre la falsa autoría del *Corpus dionysiacum* no lo tuvieron fácil para consolidarse y dieron lugar a una polémica que duró hasta el siglo XIX. Dionisio era venerado como un Padre de la Iglesia, es más, el primer Padre, por lo que arrebatarle la paternidad de unos escritos que habían influenciado de modo extraordinario en la reflexión de prácticamente todos los autores cristianos durante mil años resultaba, cuando menos, incómodo.

Investigaciones posteriores realizadas por filólogos alemanes de finales del siglo XIX mostraron, sin lugar a dudas, que el autor de los escritos areopagíticos vivió hacia la mitad del siglo V. En su obra se reconocieron citas del filósofo neoplatónico Proclo Diádoco —fallecido en 485—, además de semejanzas significativas con el pensamiento de esta corriente filosófica, lo que evidenció que «Dionisio» se había inspirado en el gran sabio que guio a la escuela neoplatónica de Atenas.

Llegados a este punto, estaba claro que el nombre de Dionisio Areopagita no era más que un pseudónimo y que el verdadero autor del *Corpus dionysiacum* seguía siendo una incógnita. Desde entonces, en los estudios historiográficos y filosóficos este pensador es designado con el nombre de «pseudo Dionisio», aunque aquí por comodidad continuaremos llamándolo «Dionisio». Así pues, al descartar la posibilidad de que el autor de estos escritos pudiera ser realmente el Dionisio ateniense discípulo de san Pablo, se abrió la cuestión de la identidad real de su creador. Efectivamente, un autor capaz de influir durante mil años de historia del pensamiento es una figura que llama más la atención, si cabe, al verse rodeada de misterio.

Baste con pensar que a él debemos la invención de la palabra *jerarquía*, cuyo impacto queda demostrado por su uso tan frecuente en las lenguas modernas, y sin la cual no sabríamos cómo definir un orden organizado por grados. No es el único caso, pues tampoco el concepto de «símbolo» tal como se dio a conocer en el pensamiento medieval, para después llegar a nosotros, hubiera sido el mismo sin Dionisio. Además, podemos mencionar que sin él los ángeles no

habrían alcanzado ese lugar tan familiar en el imaginario religioso y cultural, y no conoceríamos la mística como experiencia espiritual que va más allá de los límites del intelecto.

Pero, entonces, ¿a quién debemos atribuir el equívoco? ¿A los lectores de «Dionisio», que imaginaban a un autor noble para estos escritos tan ricos en símbolos y en especulación filosófica y teológica? ¿O a un impostor que se apropió de la obra de otro autor para conseguir un objetivo con miras más amplias mediante la falsa atribución a un personaje citado en el Nuevo Testamento?

La respuesta no se halla en ninguna de estas hipótesis, pero al mismo tiempo se halla en las dos. El artífice del engaño fue, en primer lugar, el propio autor, quien urdió muy astutamente una farsa que logró hacer pasar por verdadera. Así pues, se trataba de un personaje dispuesto a anteponer su obra al propio éxito personal. Sin duda, entre los lectores de Dionisio durante la Edad Media hubo quien levantó alguna sospecha sobre su autoría real, pero lo cierto es que los escritos areopagíticos se pusieron en circulación con una finalidad política y eclesiástica muy clara, por lo que las dudas razonables suscitadas por su espíritu filosófico se vieron pronto enmudecidas frente a las posibilidades que Dionisio ofrecía a sus lectores, que, en definitiva, fueron responsables del éxito imparable de la obra a partir del siglo VI.

Antes del segundo decenio del siglo VI, nadie había oído hablar nunca de los escritos del Dionisio mencionado en los Hechos de los apóstoles. La tradición eclesiástica lo recordaba como primer obispo de Atenas y un célebre historiador de la Iglesia, y Eusebio de Cesárea, colaborador del emperador Constantino, cuenta que Dionisio se casó con aquella Dámaris que se menciona junto con él en los Hechos, también convertida por san Pablo. Si alguien se sorprende de que un obispo estuviera casado, debemos recordar que, hasta al menos el siglo IV, el oficio episcopal no era considerado incompatible con la vida conyugal. Aparte de estas noticias sobre su vida, no se supo nada más de Dionisio hasta la aparición de los escritos a él atribuidos.

En Atenas

Mientras Pablo los esperaba en Atenas, su espíritu se irritaba en su interior al ver que la ciudad estaba llena de ídolos. Discutía, pues, en la sinagoga con los judíos y con los adoradores de Dios y diariamente en el ágora con los que allí se encontraba; incluso algunos filósofos epicúreos y estoicos conversaban con él. Algunos decían:

—¿Qué querrá decir este charlatán?

Y otros:

—Parece que es un predicador de divinidades extranjeras.

Porque anunciaba a Jesús y la resurrección. Lo tomaron y lo llevaron al Areópago, diciendo:

—¿Se puede saber cuál es esa nueva doctrina de que hablas? Pues dices cosas que nos suenan extrañas y queremos saber qué significa todo esto.

Todos los atenienses y los forasteros residentes allí no se ocupaban en otra cosa que en decir o en oír la última novedad.

Pablo, de pie en medio del Areópago, dijo:

—Atenienses, veo que sois en todo extremadamente religiosos. Porque, paseando y contemplando vuestros monumentos sagrados, encontré incluso un altar con esta inscripción: «Al Dios desconocido». Pues eso que veneráis sin conocerlo os lo anuncio yo. El Dios que hizo el mundo y todo lo que contiene, siendo como es Señor de cielo y tierra, no habita en templos construidos por manos humanas, ni lo sirven manos humanas, como si necesitara de alguien, él que a todos da la vida y el aliento, y todo. De uno solo creó el género humano para que habitara la tierra entera, determinando fijamente los tiempos y las fronteras de los lugares que habían de habitar, con el fin de que lo buscasen a él, a ver si, al menos a tientas, lo encontraban; aunque no está lejos de ninguno de nosotros, pues en él vivimos, nos movemos y existimos; así lo han dicho incluso algunos de vuestros poetas: «Somos estirpe suya». Por tanto, si somos estirpe de Dios, no debemos pensar que la divinidad se parezca a imágenes de oro o de plata o de piedra, esculpidas por la destreza y la fantasía de un hombre. Así pues, pasando por alto aquellos tiempos de ignorancia, Dios anuncia ahora en todas partes a todos los humanos que se conviertan. Porque tiene señalado un día en que juzgará el universo con justicia, por

medio del hombre a quien él ha designado; y ha dado a todos la garantía de esto, resucitándolo de entre los muertos.

Al oír «resurrección de entre los muertos», unos lo tomaban a broma, otros dijeron:

—De esto te oiremos hablar en otra ocasión.

Así salió Pablo de en medio de ellos. Algunos se le juntaron y creyeron, entre ellos Dionisio el Areopagita, una mujer llamada Dámaris y algunos más con ellos.

Hechos de los apóstoles 17, 16-34. Sagrada Biblia. Versión oficial de la Conferencia Episcopal Española. Biblioteca de Autores Cristianos.

Un escritor apócrifo de gran éxito

El *Corpus dionysiacum* representa para nosotros todo un misterio. Después de desmentir que la autoría pudiese atribuirse al Dionisio que vivió en el siglo I, se abrió la búsqueda del autor real por parte de filósofos, teólogos, eruditos y cazadores de tesoros culturales. De hecho, estamos probablemente ante el más logrado autor apócrifo de la historia de la filosofía. No es que no haya habido otros. Existen dudas acerca de la verdadera autoría de algunos textos atribuidos a grandes filósofos, empezando por Platón y Aristóteles, pero ninguna de estas obras pone en cuestión nuestro conocimiento real de sus supuestos autores.

El cristianismo de los orígenes dio cabida a toda una literatura apócrifa que, aunque no se ha considerado de inspiración divina, y por tanto se ha excluido del canon de la Biblia, tampoco se ha rechazado, y en diversos casos se ha considerado digna de fe. Aparte de algunos escritos de carácter casi mitológico, los textos apócrifos ofrecen información sobre la vida de Cristo, de María y de los apóstoles que, tomados con la debida cautela, han sido aceptados como verídicos y, por tanto, admitidos en la tradición eclesiástica. Entre estos se cuentan textos de contenido filosófico, como la correspondencia entre san Pablo y Séneca, o entre Cristo y el rey Abgaro de Edesa. La operación orquestada por el autor del *Corpus dionysiacum* se pudo valer de la existencia de la literatura apócrifa, al presentarse junto con escritos que se remontan al período apostólico, de los cuales, no obstante, se había perdido la pista. Aun así, ninguno de los textos apócrifos ha tenido la importancia teológica de los escritos areopagíticos; esto prueba que, si bien no hay duda de que su falsa atribución contribuyó a su difusión, en realidad fueron sus elevados contenidos los que causaron un mayor impacto en sus lectores. Podemos aventurarnos a establecer una analogía al afirmar que Dionisio es al pensamiento cristiano lo que Platón al pensamiento griego.

Quien se las ingenió para elaborar este artificio basado en la

falsa atribución (que en el lenguaje erudito se denomina «pseudoepigrafía»), lo hizo con la voluntad de favorecer la difusión de su pensamiento y con la intención de tener una influencia real en el ambiente cultural en el cual se dio a conocer. Esta intención puede reconocerse también en la engañosa y sorprendente puesta en escena que, de hecho, marcó tanto la historia del cristianismo como la historia de la filosofía.

Esta falacia se fundamenta principalmente en las pruebas que Dionisio ofrece a sus lectores de haber vivido junto con los apóstoles y de haber sido testigo de los acontecimientos más importantes que marcaron los albores del cristianismo. En la séptima carta recuerda haber vivido, desde la ciudad de Heliópolis, el eclipse de sol que tuvo lugar en el momento de la crucifixión de Jesús. Al observar el movimiento anómalo del sol, Dionisio recuerda haber dicho a su compañero de viaje Apolofanes que este hecho era una señal de que se había producido un fenómeno divino. Junto con su maestro Hieroteo, Dionisio estuvo más tarde presente en el funeral de la Virgen María en Jerusalén. De este acontecimiento, que no aparece en el Evangelio, sólo tenemos noticia a partir de algunos textos apócrifos y tardíos. Sin duda, ser uno de los excepcionales testigos del hecho ayudó a aumentar mucho la fama del sabio.

Para reforzar la veracidad de su testimonio, Dionisio hace aparecer como destinatario de sus propios tratados al apóstol Timoteo, también discípulo de san Pablo.

La novena carta está dirigida a otro apóstol, Tito, primer obispo de Creta, y la décima a Juan Evangelista durante su exilio en la isla de Patmos, al que le profetiza que pronto sería liberado de su cautiverio y volvería a Asia para continuar con su predicación.

Una serie de indicios tan imponentes habría inducido a cualquiera a reconocer en sus enseñanzas la prueba de la inspiración divina del saber dionisiano. La voluntad de Dionisio de demostrar su destacada posición en la comunidad de los apóstoles nos hace entender que para él la afirmación de la autoridad de sus escritos era una cuestión de primer orden.

Un atractivo para la leyenda: Dionisio desde Atenas hasta la Galia

Pero regresemos al Dionisio histórico, al que escuchó a san Pablo alrededor del año 49-50, en el Areópago de Atenas. Como hemos dicho, la tradición lo sitúa como primer obispo de la ciudad, pero no se sabe nada de su supuesta actividad como escritor de obras filosóficas. ¿Cómo se explica entonces que aparezca más tarde como autor del *Corpus dionysiacum*, e incluso, algunos siglos después, en la Galia como predicador y mártir?

La respuesta es simple: la figura de Dionisio contaba con todas las condiciones para prestarse a ser «reutilizada». Aparte de la mención en los Hechos de los apóstoles y de la tradición que lo sitúa como obispo de Atenas, no se sabía nada más de él. En todo caso, se trataba de un personaje citado en el Nuevo Testamento, y además en un curioso episodio en el que Pablo predica la resurrección de Cristo a los filósofos atenienses, que acogen con escepticismo esta noticia. Por otra parte, en esta predicación, Pablo menciona también la existencia de un altar a un «Dios desconocido», y es precisamente el tema de la imposibilidad de conocer a Dios uno de los más recurrentes de los escritos areopagíticos. Estas coincidencias podrían hacernos especular sobre las razones que llevaron al autor del *Corpus* a elegir el nombre de Dionisio Areopagita como pseudónimo.

En los *Nombres de Dios*, el autor cita una frase de una carta de Ignacio de Antioquía, discípulo de san Pedro. Si tenemos en cuenta que esta misiva está fechada hacia el final de la vida de su autor, que muere martirizado en Roma en 107, resulta que Dionisio tendría que haber escrito su tratado, o al menos una parte de él, a una edad casi centenaria. ¿Por qué no, entonces, alargar aún más esta longevidad, ya de por sí impresionante, e introducir algún elemento de naturaleza milagrosa al identificar a Dionisio Areopagita de Atenas con el Dionisio que hacia 250 fue enviado a la Galia por el papa Fabián a predicar el Evangelio?

También este Dionisio de la Galia fue una figura histórica y, según las crónicas, una tribu local lo martirizó en la colina de Montmartre de París en 270. Hubo razones de política eclesiástica que empujaron al abad carolingio Hilduino de Saint-Denis (775-840) a identificar al Dionisio mártir en París con el Dionisio Areopagita autor de los escritos areopagíticos.

Hilduino llevó a cabo esta invención hagiográfica con un objetivo preciso: mostrar el vínculo cultural que existía entre el reino franco y el Oriente bizantino. De hecho, él era abad de Saint-Denis, una basílica situada a las puertas de París donde yacían los restos del rey de Francia, y dada esta posición, respondía a las exigencias de la política cultural del soberano reinante, Ludovico Pío, hijo de Carlomagno. Entonces, una de las ideas de Ludovico, rey franco y emperador del Sacro Imperio Romano, era la de reforzar los vínculos con el imperio de Oriente. Así pues, la identificación de ambos Dionisios tuvo como objetivo proporcionar una base cultural a este proyecto político.

La prueba más evidente del diálogo político-cultural que se desarrollaba entre el reino franco y Bizancio es que el emperador de Constantinopla, Miguel II el Tartamudo, envió una copia del *Corpus dionysiacum* como obsequio a Ludovico Pío. Corría el año 827. El precioso códice en pergamino fue transportado en solemne procesión hasta la abadía de Saint-Denis, donde se conservaban las reliquias del mártir Dionisio. El libro ficticiamente atribuido a Dionisio Areopagita por parte de un autor incierto en lengua griega se encontraba así con las reliquias del mártir de la Galia, atribuidas ficticiamente al mismo personaje. Hilduino, director principal de la operación, escribió una biografía del santo que se encuentra inscrita dentro del género hagiográfico, y realizó la primera traducción al latín de los escritos areopagíticos.

Una narración hagiográfica pone de relieve el carácter milagroso de la santidad de su protagonista. La hagiografía de Dionisio contaba con abundante material al basarse en las gestas de la vida de tres personalidades distintas: un apóstol y obispo, un filósofo y un misionario y mártir. En esta biografía «ampliada», el Dionisio correspondiente al magistrado ateniense de gran cultura filosófica

fue testigo lejano de la crucifixión de Cristo, ya que presenció el eclipse de sol que, como narra el Evangelio, sobrevino en el momento de la muerte de Jesús. Luego aparece el Dionisio que conoció a Pablo en la colina del Areópago y, a diferencia de sus conciudadanos, decidió abrazar el cristianismo. Este fue después designado por Pablo como cabeza de la comunidad cristiana ateniense y primer obispo de la capital ática. Decidido, sin embargo, a emprender la actividad misionera, se dirigió a Roma y desde allí fue enviado por el papa a predicar el Evangelio a los galos. Llegó entonces a París, que entonces se llamaba Lutecia, y, después de algunos años, fue condenado a muerte en la colina de París que ahora lleva el nombre de Montmartre, es decir, la Colina de los Mártires, precisamente en honor a Dionisio y a sus compañeros de apostolado y martirio, el diácono Eleuterio y el presbítero Rústico.

Pero la parte más espectacular de la hagiografía llega cuando, decapitado como san Pablo, el santo toma su propia cabeza con la mano y recorre a pie varios kilómetros, hasta que se acomoda en un sepulcro sobre el que se construiría, en época merovingia, la basílica dedicada a él, Saint-Denis. Como esta iglesia fue destinada a albergar los restos de los reyes de Francia hasta la Revolución francesa, el relato pretende demostrar el vínculo entre la realeza gala y su evangelizador y primer mártir Dionisio.

Así pues, los carolingios, a través de la obra de Hilduino, añadieron una importante pieza a la vida y fama del presunto discípulo de san Pablo; tanto es así que esta leyenda del martirio en Lutecia se difundió también en Oriente. Pero la historia no termina aquí: en el siglo XII, la abadía de Saint-Denis fue objeto de una importante reestructuración que consistió en la extensión del coro y de la columnata, así como la ampliación de las ventanas de la nave y la elevación en vertical del edificio, posible gracias a la colocación de contrafuertes arbotantes: había nacido el estilo gótico. Su creador fue el abad Suger y, según algunos estudiosos, la idea de fondo que llevó al sucesor de Hilduino a lograr este extraordinario resultado estilístico procedía de la lectura de los escritos areopagíticos y de la mística de la luz que en estos se exponía.

Recapitulemos: tenemos a un personaje histórico, Dionisio Areopagita, que es recordado en el Nuevo Testamento y que era, hasta ese momento, desconocido. Más tarde, entre finales del siglo V y principios del VI, una mente filosófica de extraordinaria profundidad especulativa compone una serie de escritos y los hace circular bajo la falsa atribución de Dionisio. En torno a 830, en París, el abad Hilduino admite sin problemas la identificación entre el Dionisio discípulo de Pablo y el autor del *Corpus dionysiacum* e idea una nueva identificación con un tercer personaje, el evangelizador mártir de Lutecia-París. En el siglo XII, se atribuyó a Dionisio la inspiración del gótico, ya que el primer ejemplo arquitectónico de este estilo fue precisamente el de la abadía dedicada a él, situada a las puertas de París. A partir de aquí, nos preguntamos qué más se añadirá a la fama de este emblemático personaje…

La aparición del *Corpus dionysiacum* y su éxito

A juzgar por este éxito secular, la elección de la figura de Dionisio Areopagita fue sin duda acertada. Pero el relato de su aparición en la escena de la historia de la filosofía no es menos digno de mención. Los escritos areopagíticos comparecen oficialmente en un debate público en 532 en Constantinopla. En la primavera de ese año, el emperador Justiniano convocó un encuentro que, en principio, estaba destinado a provocar un debate y, con suerte, un acercamiento entre dos facciones eclesiásticas enfrentadas, los monofisitas y los difisitas, las cuales estaban representadas en el encuentro de Constantinopla por sendas delegaciones de obispos. Estas facciones se hallaban en conflicto desde hacía décadas, en concreto desde 451, cuando el Concilio de Calcedonia había proclamado la fórmula cristológica que definía a Cristo como la hipóstasis de dos naturalezas sin división y sin confusión.

Los obispos monofisitas presentaron una lista de citas extraídas de las obras de diversos Padres de la Iglesia con el fin de demostrar la veracidad de su tesis: que Cristo tuvo una sola naturaleza incluso después de la encarnación. Entre estas citas figuraba la de Dionisio Areopagita, al que se aludía como prueba de la teoría monofisita. Sin embargo. Hipacio de Éfeso, obispo de observancia difisita, objetó que nadie había oído jamás hablar de los escritos de Dionisio y que, si estos hubieran circulado con anterioridad, habrían sido utilizados sin duda en otras discusiones oficiales. Por tanto, Hipacio acusó a la facción contraria de haber falsificado estos textos.

El obispo de Éfeso fue un adelantado a su tiempo al ser el primero en expresar una duda que en los siglos sucesivos muchos lectores de Dionisio se formularían. ¿Eran realmente escritos del discípulo de san Pablo? ¿Y dónde habían estado escondidos hasta entonces? ¿Por qué salían a la luz justo en un contexto de discusión teológica, que precisamente era la más importante y polémica de la época? Estas son las preguntas que debemos hacernos nosotros

también, porque desde su aparición en adelante, el éxito de los escritos areopagitas fue imparable. Antes de 532, se ha constatado que el *Corpus* fue leído y citado por Severo de Antioquía, patriarca monofisita exiliado en Alejandría. De hecho, contamos con una cita de los *Nombres de Dios* en una obra escrita por este entre 525 y 528. Antes de esta fecha, no hay rastro.

Entre 532 y 536, el *Corpus* fue traducido íntegramente al siriaco por parte de Sergio, un sacerdote y médico de la ciudad de Resaina. Es probable que esta traducción fuera encargada por uno de los obispos que habían intervenido en el encuentro de Constantinopla en 532, quien vio la utilidad de traducir a Dionisio a fin de apoyar la causa monofisita. En torno al año 540, Juan de Escitópolis produjo una edición de los escritos areopagitas provista de una serie de comentarios al margen y acompañada de una introducción en la que se sostenía con firmeza la autenticidad del texto. En los años siguientes, se sucedieron las citas y menciones de teólogos y filósofos de primer orden que se referían al «Gran Dionisio» como un autor iluminado cuyas enseñanzas debían considerarse autorizadas y normativas.

La imparable andadura de Dionisio apenas acababa de empezar. No sólo como un texto al que hacer referencia, sino también como doctrina autorizada para citar en documentos oficiales de la Iglesia. Si en los actos del Quinto Concilio Ecuménico, celebrados en Constantinopla en 553, se reconocen los préstamos de las enseñanzas de Dionisio acerca de la distinción jerárquica de los ángeles, en el Séptimo Concilio Ecuménico, que tuvo lugar en Nicea en 787, Dionisio es reconocido abiertamente como autoridad teológica y criterio de comparación para el discernimiento de la verdad. En Occidente, en el Concilio de Letrán, de 649, se aludía y citaba profusamente a Dionisio.

Las traducciones del *Corpus* se sucedieron en todas las lenguas de la cristiandad: después de la primera, realizada al siriaco por Sergio de Resaina, contamos con la traducción al armenio antiguo (712-718), después la segunda traducción al siriaco, realizada por Phocas bar Sargis en el siglo IX. En el siglo XII, una traducción al

georgiano y una traducción parcial al árabe, y en el siglo XIV, el *Corpus* se tradujo al eslavo. En el Occidente latino, durante la Edad Media y hasta el siglo XVI, se cuentan hasta siete traducciones integrales: las dos primeras, pioneras, fueron realizadas por traductores carolingios: Hilduino de Saint-Denis lo tradujo en 832, y Juan Escoto Eriúgena entre los años 862 y 866, en una primera versión, a la que siguió una segunda, mejorada, pocos años después. Juan Sarraceno lo volvió a traducir hacia el año 1167, Roberto Grosseteste en 1235, Ambrosio Traversari en 1436, Marsilio Ficino en 1492 y Joachim Périon en 1536.

Durante el Renacimiento, el *Corpus* encajó en el espíritu crítico de la filología y se encontró con la invención de la imprenta: además de descubrirse que se trataba de un texto cuyo autor escribía bajo pseudónimo, fue también objeto de una primera edición impresa del texto en griego, en Florencia, en 1516, por obra de Angelo Colozio. Esta edición fue seguida de una segunda, también del texto griego, en 1562, editada por Guillaume Morel, sobre la cual se realizaron cuatro traducciones entre 1615 y 1634. Otras tres traducciones latinas se sucedieron entre 1546 y 1662 hasta contar un total de catorce traducciones al latín entre los siglos IX y XVII. Se cuentan también ciento cuarenta y seis ediciones impresas entre finales del siglo XV y el XIX. Sólo en el siglo XVI se registran noventa y una, casi una por año. Se podría hablar con razón de la obra de Dionisio como de un clásico superventas.

Además de las traducciones, existen también un gran número de comentarios a la obra. Entre los nombres que glosaron los textos de Dionisio se encuentran grandes autoridades: desde Juan Escoto Eriúgena hasta Hugo de San Víctor, de Tomás Gallo al comentario integral de la obra que realizaron Alberto Magno y Roberto Grosseteste, desde los dominicanos de París hasta Tomás de Aquino: un gran número de grandes autores medievales, y en casi todas las escuelas, sienten la necesidad de comentar a Dionisio para acercarse mejor a la comprensión de su pensamiento. Según algunos profundos conocedores de la literatura medieval, el estudio del griego en Occidente podría haber estado motivado por el interés en el análisis del *Corpus dionysiacum*.

En Oriente, la influencia de Dionisio fue todavía más profunda. Tanto es así que el lenguaje de las ceremonias litúrgicas, y en cierta medida también su forma, procede de la visión mística del areopagita. La teología oriental encontró en Dionisio el texto filosófico que permitió superar definitivamente el antiguo causalismo griego, basado en la multiplicidad de las causas universales. Sin embargo, el autor contribuyó a reafirmar la visión, establecida ya por los Padres capadocios en el siglo VI, de que la causalidad universal se debe sólo a Dios y a su energía creadora.

Monofisitas y difisitas

El cristianismo se ha enfrentado siempre a discusiones y divergencias en su camino hacia la unidad. De hecho, mantener esta unión constituye para la Iglesia un mandamiento divino transmitido por Cristo. Para esta institución, la unidad significa una unidad en la fe y esta presupone el acuerdo sobre la interpretación del contenido de esta fe.

En el Concilio Ecuménico de Nicea (325), en Constantinopla, la Iglesia estableció que Dios es una comunión de tres personas de la misma naturaleza o esencia.

Después de establecer esta verdad dogmática, los cristianos tuvieron que afrontar, a partir del siglo V, el problema de comprender la encarnación del Verbo según diversas interpretaciones que circulaban al respecto. La filosofía antigua había establecido una clara distinción entre lo corpóreo y lo incorpóreo.

Con la encarnación, sin embargo, la cristiandad declaraba su fe en la posibilidad de que lo corpóreo y lo incorpóreo convivieran en la misma persona lo que suponía un reto al pensamiento y a los fundamentos de la racionalidad filosófica. El problema se tradujo en la discusión sobre la naturaleza de Cristo: ¿tenía Cristo naturaleza divina o también humana? Tras el Concilio de Nicea en 325, se había consolidado la idea de que Cristo era el Dios Verbo; ahora se trataba de comprender si era también hombre en todos los sentidos: ¿cómo podía el Verbo generado por el Padre antes de todos los siglos ser también una criatura mortal? Por otra parte, si se consideraba que Cristo no había sido exactamente un hombre, su obra de salvación no habría sido un don total, un descenso completo, como afirmaban los Evangelios.

En consecuencia, y teniendo en cuenta la lógica y la coherencia racional, los monofisitas sostenían que Cristo era sólo de naturaleza divina, aunque hubiera asumido en sí mismo todas las características de la humanidad, excepto el pecado.

Los difisitas, sin embargo, promulgaban que Cristo era tanto de naturaleza divina como de naturaleza humana, teniendo en cuenta la

economía divina, es decir, la obra de salvación que Dios completa con la encarnación del Verbo. Al tomar la naturaleza humana, el Dios Verbo demostraba un amor total hacia su criatura, descendiendo hasta asumir su condición de mortal.

Tras décadas de discusiones, en 451 se celebró el Concilio de Calcedonia, ciudad situada en la costa del mar de Mármara, frente a Constantinopla. Allí se aprobó la fórmula que definía el credo cristológico de la Iglesia: Cristo es una persona en dos naturalezas, una divina y una humana, por lo que el Verbo se encarna «en dos naturalezas, sin confusión, sin cambio, sin división, sin separación».

Sin embargo, tras el Concilio de Calcedonia, el conflicto no terminó y las discusiones sobre la naturaleza de Cristo enardecieron a la cristiandad de Oriente durante siglos. El *Corpus dionysiacum* apareció justo en el período en el que las disputas entre monofisitas, contrarios a la fórmula de Calcedonia, y los difisitas, favorables a ella, estaban en su punto más álgido.

La «caza» del autor

La identidad real del pseudo Dionisio no es sólo una cuestión de curiosidad, sino que, de hecho, conocer de quién estamos hablando podría cambiar radicalmente la perspectiva desde la que se lee el *Corpus dionysiacum*. Un Dionisio que vivió en el siglo I, como se creyó hasta Lorenzo Valla, será inscrito en la historia del cristianismo como seguidor de los apóstoles, y se considerará en la historia de la filosofía como un pensador precedente al desarrollo del neoplatonismo. Como consecuencia, todos los puntos en común, tanto teóricos como terminológicos, entre Dionisio y los neoplatónicos serán considerados como una prueba de la dependencia, sino del plagio, por parte de los filósofos a Dionisio.

El comentarista Juan de Escitópolis se valió de esta datación precisamente para afirmar que los escritos de Dionisio habían sido ocultados por los neoplatónicos atenienses, quienes le habían plagiado para defender su visión del mundo.

Del mismo modo, el filósofo cristiano bizantino Juan Filópono, en sus escritos contra Proclo, se refería a Dionisio como autor cronológicamente precedente al destinatario de su crítica. El único autor que acertó a señalar la verdadera deuda de Dionisio con la filosofía de Proclo fue el monje Simeón Petritsoneli, que tradujo *Los elementos de teología* de Proclo del georgiano al armenio en 1248, y llegó a tal conclusión porque consideró que Proclo había vivido en un período precedente al siglo I y por tanto anterior a Dionisio.

El patriarca de Constantinopla Focio, autor de una colección de reseñas bibliográficas que se han transmitido con el título de *biblioteca*, en su primer texto de esta monumental obra menciona haber leído el libro de un tal Teodoro, un sacerdote que respondía a un panfleto en el que se ponía en tela de juicio la autenticidad de la atribución y de la datación del *Corpus dionysiacum* basándose en numerosos argumentos. Focio se muestra prudente, dado que en su tiempo Dionisio era ya un autor plenamente aclamado por la

tradición eclesiástica, pero al mismo tiempo da la impresión de estar bastante convencido de la certeza de estas críticas.

No obstante, la verdadera caza del autor de los escritos areopagíticos se inició una vez que la falsa paternidad del Areopagita histórico se reconoció ampliamente como tal: desde los tímidos primeros intentos en el siglo XVII hasta hoy, se han sucedido cerca de una veintena de propuestas de identificación del verdadero autor que se oculta tras el nombre de Dionisio. La primera de una cierta importancia, de la que se tiene noticia, es la del benedictino Michel Lequien, quien vivió a comienzos del siglo XVIII, y que lanzó la hipótesis de que Dionisio fue en realidad el patriarca monofisita Pedro de Antioquía, también llamado Pedro Fullo, muerto en 488. Esta hipótesis gozó de cierta repercusión y credibilidad y se basaba en la coincidencia entre algunos ritos descritos en la *Jerarquía eclesiástica* y las innovaciones litúrgicas introducidas por Fullo.

Algunas de las más interesantes hipótesis de identificación se contextualizan en el monaquismo siriaco y en el palestino. También han sido muy significativas las que han creído encontrar la identidad de Dionisio entre los primeros lectores y traductores del *Corpus*. Así, se pensó en Severo de Antioquía, el primer lector del que se tiene constancia, y también en Sergio de Resaina, su primer traductor. Hasta aquí nos encontramos en el ámbito siriaco monofisita. Si nos dirigimos hacia la vertiente difisita palestina, hallamos a Juan de Escitópolis, el primero en comentar el texto y el responsable de la edición de la que depende toda la sucesiva transmisión del *Corpus*.

Otra hipótesis consistente fue la que apuntaba a la figura de Pedro el Ibérico, obispo monofisita de origen georgiano. Era este hijo del rey de Iberia (como se llamaba entonces Georgia) quien, a muy tierna edad, fue enviado como rehén a Constantinopla. Huido a Jerusalén, se consagró a la vida monástica y permaneció en Palestina. Desde aquí habría construido el *Corpus dionysiacum* para sustentar la profesión de la fe monofisita y difundir sus ideas sobre la vida espiritual y el monacato.

Todas estas hipótesis han sido desmentidas por diversos estudios

que han demostrado su improbabilidad. La pista monofisita, aunque recurrente en diversos episodios de la difusión inicial del *Corpus*, no resulta del todo convincente, además del hecho de que los nombres señalados como posibles autores monofisitas no han superado la prueba de una verificación rigurosa.

Aunque no se haya identificado a ninguno de los autores cristianos que vivieron en la segunda mitad del siglo V como serio candidato a la paternidad del *Corpus*, lo que sí parece aceptado es el rastro geográfico que apunta al origen siriaco de Dionisio. Las pruebas que avalan esta hipótesis se encuentran sobre todo en las costumbres litúrgicas siriacas que se reconocen en la descripción de los ritos eclesiásticos en la *Jerarquía eclesiástica*. En concreto, en este tratado aparece una extensa cita literal que describe los ritos de ordenación al sacerdocio en vigor en la Iglesia siriaca.

Para confirmar el vínculo con el mundo sirio debemos recordar la traducción al siriaco de Sergio y el interés persistente que mostraron tantos autores sirios por el *Corpus*. Un caso particular de esta fascinación es el llamado *Libro de san Hieroteo*, escrito en siriaco y atribuido a Hieroteo, un personaje desconocido que Dionisio recuerda como maestro suyo y al mismo tiempo discípulo de san Pablo. La intención del anónimo autor de esta obra fue la de responder sobre algunos puntos a Dionisio, si bien las correcciones sugeridas se ponen en boca de su maestro, Hieroteo. Este episodio muestra una vez más cómo para los autores antiguos la ficción literaria era un vehículo óptimo para conducir las polémicas reales entre personas reales.

La búsqueda de la identidad de Dionisio entre los autores cristianos de los siglos IV y V ha tenido en consideración los puntos de contacto con la literatura eclesiástica de las primeras centurias. Sin embargo, existe otro filón de hipótesis sobre su filiación que tienen como punto de partida la similitud en el lenguaje del pensamiento de Dionisio con las fuentes filosóficas, en particular con las neoplatónicas. En consecuencia, se ha sugerido la hipótesis de buscar al verdadero autor del *Corpus dionysiacum* en un filósofo neoplatónico, no necesariamente cristiano. De entre todos ellos, se

ha propuesto el nombre de Damascio, el último guía de la escuela neoplatónica de Atenas, pero también se han barajado otros nombres de neoplatónicos menores, como el del egipcio Eraisco, al considerar el hecho de que Severo de Antioquía leyó los escritos areopagíticos, o al menos parte de estos, en Alejandría, Egipto.

Hace una década, un ensayo escrito por un estudioso milanés, Cario María Mazzucchi, volvía a lanzar la hipótesis, ya tímidamente propuesta por otros, que identificaba a Dionisio con Damascio, si bien ofrecía una interpretación nueva y aportaba pruebas interesantes e inéditas para respaldarla. Para Mazzucchi, el *Corpus* fue en realidad concebido como una gran broma urdida por uno de los últimos grandes filósofos neoplatónicos para rebelarse contra la Iglesia y el cristianismo, cada vez más hegemónicos en la cultura y en la sociedad de la época. Damascio habría querido así inocular la filosofía neoplatónica como un virus en el cuerpo de la teología cristiana. De este modo, si el paganismo se extinguiera como religión y como institución, por lo menos habría transmitido su mensaje filosófico a la posteridad bajo el disfraz de Dionisio.

Esta hipótesis es sin duda cautivadora, pero recuerda un poco a la trama de ciertas películas de ficción, en las que se mezclan arqueología, realidad histórica, complots, la defensa de la verdad frente a los malos y, obviamente el héroe, que lucha contra todo y contra todos, y al final consigue inesperadamente su objetivo. Sin embargo, aunque las cosas no sucedieran de este modo, es también cierto que la invención del *Corpus dionysiacum* constituye una especie de novela negra de la filosofía. Huelga decir que la hipótesis ha suscitado consensos y críticas a partes iguales. Aunque no nueva en esencia, en la forma y en los detalles esta hipótesis es considerada por algunos como la prueba definitiva de que el pensamiento dionisiano, caracterizado por un lenguaje oscuro y original y por razonamientos complejos y crípticos, era en realidad un pensamiento neoplatónico camuflado por argumentos sólo en apariencia cristianos.

Incluso sin aceptar la identificación con Damascio, pues no consideran del todo convincentes las pruebas presentadas por Mazzucchi, otros estudiosos han creído ver tras Dionisio a un

filósofo pagano que quiso asegurar la supervivencia del neoplatonismo bajo un disfraz cristiano. Estas hipótesis se han definido como «criptopaganas», puesto que hacen referencia a la voluntad del autor de ocultar no sólo su verdadera identidad, sino también su profesión de fe y su identidad cultural.

Pero examinemos de cerca los argumentos de Mazzucchi. Para empezar, las grandes piezas de la ficción dionisiana se interpretan como burlas irónicas que Damascio habría dirigido a sus propios compañeros neoplatónicos, a sabiendas de que estos identificarían los episodios para ellos conocidos. Así, el eclipse de la crucifixión haría referencia a extraños fenómenos astronómicos que el filósofo habría observado en compañía del filósofo Asclepíades; el funeral de la Virgen María en realidad haría referencia al funeral de una mujer pagana alejandrina, Edesia, en cuya presencia un joven Damascio recitó una composición en hexámetros compuesta por él.

Otra señal se encontraría en la utilización del título *Nombres de Dios* para el tratado más largo del *Corpus*, un título que fue utilizado por el filósofo neoplatónico Porfirio en una obra hoy perdida. En la secuencia de tres nombres compuesta por el del protagonista y el de sus dos maestros, es decir, Dionisio, Pablo e Hieroteo, Mazzucchi reconoce un camuflaje para la verdadera terna de nombres a los que Damascio quería referirse, que no es otra que el suyo propio y el de sus maestros en la escuela filosófica neoplatónica de Atenas: Damascio, Proclo e Isidoro, tres nombres que en griego tienen las mismas iniciales, el mismo número de sílabas y el mismo acento que los de los tres protagonistas del *Corpus*.

Además, Mazzucchi basa su hipótesis sobre la constatación de que en Dionisio es muy reconocible el lenguaje neoplatónico, que sus argumentos están alejados del tono pastoral o apologético que caracteriza a muchos escritos de los Padres de la Iglesia y que no aparecen en él argumentos dogmáticos.

Esta hipótesis resulta disruptiva: significaría que durante miles de años los más grandes pensadores de la cristiandad han leído, apreciado, traducido y comentado el fruto de una burla maligna

urdida por un neoplatónico, un rival derrotado en la historia político-cultural y religiosa, que se tomaba una sarcástica revancha sobre el pensamiento y las ideas. Sería como afirmar que *El capital* de Marx en realidad fue escrito por un capitalista explotador de la mano de obra que quería inyectar el virus de la acumulación de capital entre los objetivos de la lucha de clases.

Si la hipótesis de Mazzucchi fuera cierta, deberíamos constatar que asistimos al más grande gol en propia puerta de la historia de la filosofía porque, de hecho, el *Corpus dionysiacum* no sólo ha enriquecido el panorama especulativo y terminológico de la teología cristiana durante dos milenios, sino que ha representado la prueba, hasta el descubrimiento de Lorenzo Valla, de que los filósofos neoplatónicos habían plagiado al ateniense Dionisio, pensador inspirado por la divinidad, y por tanto favorecido la adhesión al cristianismo de muchos filósofos. O sea que, más que inocular el virus mortal del neoplatonismo, Damascio habría inyectado una dosis de vitaminas que garantizó a su adversario una longevidad y vitalidad extraordinarias.

Además, no tiene sentido que un autor consiga escribir una obra filosófica que lleva al neoplatonismo hacia su superación dialéctica y, al mismo tiempo, elabore una respuesta de signo completamente contrario, al ponerla en boca de sus rivales cristianos. Sería una especie de Doctor Jekyll que de día trabaja como filósofo neoplatónico y de noche se transforma en Mister Hyde para escribir una obra cristiana, que en realidad es criptopagana, y que, a la vez, resulta destinada a sugerir soluciones a los problemas internos de la Iglesia de los siglos V y VI para los que incluso logra encontrar salidas que serían adoptadas en las centurias sucesivas.

Además, la hipótesis de Mazzucchi no es sostenible porque se basa principalmente en coincidencias relativas a los hechos narrados y a los nombres referidos en el texto: ¿quién nos dice que Dionisio no hubiera querido introducir estas falsas coincidencias textuales y factuales para mandar un mensaje a sus adversarios neoplatónicos? Pero, sobre todo, la filosofía de Dionisio refleja las enseñanzas sobre la Santa Trinidad elaboradas por los teólogos de los siglos IV y V, y las implicaciones filosóficas que estas suponen en

toda su profundidad, a partir de la reelaboración de la doctrina del ser. Los pasajes en los que se habla de la naturaleza de Cristo parecen pensados para insertarse dentro del debate eclesiástico, lo que no encontraría justificación desde la óptica de la hipótesis criptopagana.

Las reflexiones de Dionisio se encuadran en un esquema de pensamiento típicamente cristiano. Es cierto que su tono, acento y lenguaje no son los de la homilía de un pastor, sino más bien los de un filósofo; sin embargo, tiene como resultado justificar la visión cristiana de la economía divina en cuanto gobierno del cosmos por parte de la única Causa, a través de sus energías divinas, vinculadas y transmitidas por los ángeles y por los hombres, así como la salvación mediante la Encarnación destinada a la deificación de los hombres.

El pensamiento dionisiano lleva a cabo una superación consciente de los fundamentos de la filosofía pagana, por ejemplo la existencia de entidades causales independientes, como las ideas platónicas (argumento profusamente esgrimido en el quinto y el undécimo capítulo de los *Nombres de Dios*), y una concepción de la temporalidad que se encuadra en la historia de la salvación y que, por tanto, no se puede conciliar de ninguna manera con el modelo de eternidad del mundo aceptado universalmente por los filósofos paganos.

Además, sería impensable que, en una época de encendidas discusiones teológicas como lo fue el fin del siglo V y el principio del VI, un pagano pudiese defender argumentos que contradijeran las enseñanzas cristianas como consecuencia de una muy extendida sensibilidad dogmática con tendencia a buscarle tres pies al gato, si es verdad lo que se ha transmitido de que en Constantinopla hasta en las tabernas se discutía acaloradamente sobre cuestiones teológicas, lo cual suscitaba no menos interés, entusiasmo y rencillas que las carreras de caballos en el hipódromo.

Llegados a este punto nos preguntamos: ¿quién fue en realidad Dionisio? y, todavía más: ¿podemos llegar a saber algo acerca de su identidad real o al menos acerca de su procedencia, o estamos, por

el contrario, condenados a dar palos de ciego durante muchos más siglos? La respuesta a estas cuestiones es fundamental: hasta que no sepamos, no ya los datos biográficos de Dionisio, sino por lo menos su orientación filosófica y religiosa, el grueso de sus escritos estará destinado a interpretarse sin unas coordenadas precisas dentro de la historia de la filosofía y, por tanto, todo lo que se diga sobre ellos permanecerá siempre en el terreno de la duda.

Antes de pasar a responder esta pregunta tan importante, debemos detenernos en una cuestión central en el período en el que apareció el *Corpus dionysiacum* y de la que el lector seguramente se habrá dado cuenta, esto es, la relación entre filosofía y religión.

Pensamiento religioso y pensamiento filosófico

La perspectiva desde la que hoy contemplamos la relación entre religión y filosofía está influenciada por todo el recorrido que ha realizado la filosofía moderna, desde la Ilustración y el positivismo, que separaron estos dos ámbitos de forma definitiva, del mismo modo que el desarrollo de las ciencias supuso la separación entre filosofía y ciencia. En la Antigüedad, las cosas eran diferentes, aunque hoy resulte inevitable estudiar la filosofía del pasado con ojos postilustrados.

La filosofía antigua se apoyaba en sólidos fundamentos que nosotros consideraríamos de índole religiosa, por ejemplo, la existencia de ideas transcendentales, como modelos metafísicos en los que se basa la realidad, e incluso la existencia y la inmortalidad del alma. Los filósofos de la Antigüedad, además, razonaban sobre el origen de las cosas dentro de un contexto religioso que era contiguo a la visión del mundo descrita por los filósofos, pero no entraba en contradicción con esta. El cosmos era eterno, y estaba lleno de dioses.

Cualquiera que haya visitado los restos arqueológicos de Grecia habrá podido constatar que los espacios públicos donde se desarrollaba la actividad de los filósofos o también los lugares donde se situaban las sedes de sus escuelas estaban circundados por templos en los que se celebraban cotidianamente los ritos de la religión helénica. Que los filósofos interpretasen a los dioses como principios o entidades cósmicas no cambiaba el hecho de que su concepción distinguiera siempre dos planos, la transcendencia y la inmanencia, como dos dimensiones claramente distintas de la realidad, a las que se podían añadir los binomios: lo invisible frente a lo visible, lo incorpóreo frente a lo corpóreo.

La filosofía moderna ha intentado reducir el plano de la transcendencia cada vez más al de la inmanencia, hasta llegar a

destituir la transcendencia de un fundamento real y convertirla en un producto de la mente y de sus aspiraciones de eternidad e infinito. En cambio, la filosofía antigua y la filosofía cristiana comparten un enfoque que se fundamenta en la afirmación de principios transcendentes. Sin embargo, entre ambas existen diferencias sustanciales. Para empezar, difieren los sujetos principales del discurso filosófico de una y de otra: para la filosofía griega, estos sujetos principales son los dioses y el cosmos, que es eterno y como ser viviente tiene un alma y está regido por principios transcendentes, precisamente, los dioses; para la filosofía cristiana, los sujetos principales son Dios creador y el hombre, que ha sido creado a imagen y semejanza de Dios y, por tanto, contiene en sí mismo el problema teológico. Dios es conocido por el cristianismo en relación con el hombre, mientras que en la filosofía griega el Principio puro es conocido en relación con el cosmos. Para los cristianos, el cosmos es el don otorgado por Dios a los hombres, mientras que, para los griegos, el hombre existe en el mundo en cuanto alma y forma parte del todo por ser una partícula del alma del mundo.

Como consecuencia de estas diferencias, se da una perspectiva moral diferente: para el cristianismo el hombre es libre porque ha sido creado a imagen de Dios. Para los griegos, el hombre está sujeto a la necesidad cósmica, personificada en la mitología por las tres Moiras que hilan y cortan el hilo del destino de cada ser humano. También el enfoque sobre el conocimiento varía radicalmente: para los cristianos, el conocimiento del mundo es secundario, y es fundamental el conocimiento de la ley que Dios ha dado a los hombres para hacerlos semejantes a él; para los griegos, el conocimiento consiste en la comprensión de los principios que gobiernan el cosmos, entendido como totalidad que del Uno procede en lo múltiple.

La filosofía griega nació como emancipación de la religión sacrificial arcaica, por lo que el elemento religioso se fue transformando progresivamente en un sistema filosófico basado en la racionalidad. Si la religión arcaica, como muestra la tragedia griega, giraba en torno al tema del hombre como víctima de la violencia antropológica, aunque encubierta al atribuir sus causas a

la adversidad, la filosofía volvió la mirada al mundo de los principios inmutables, alejados de la mutabilidad del destino humano.

De este modo, el sistema cultural helénico no llegó nunca a reconocer la injusticia que subyace en la violencia y en el sacrificio. El caso más emblemático es el proceso de Sócrates, que fue condenado a muerte bajo la vaga acusación de haber deshonrado los valores de la ciudad y a sus dioses. Sócrates acepta la condena consciente de que no puede salvarse, no tanto de la condena, debida en realidad a movimientos políticos y a rencores personales, sino porque no puede subvertir el sistema sacrificial que decreta la justicia de su condena. Por este motivo, Sócrates señala a la filosofía como el remedio a este estado de cosas, en la medida en que esta desplaza la atención desde la libertad del ser humano hacia la necesidad del cosmos; afirmar la inviolabilidad de la libertad del hombre hubiera significado echar por tierra la necesidad del cosmos. Un paso que la filosofía occidental fue capaz de dar sólo gracias al cristianismo.

La filosofía griega es una filosofía del ser de la cosa y no del ser de la persona y del hombre. La cosa sirve para encubrir al hombre y al problema no resuelto de la relación mimética entre los hombres, que conduce a la rivalidad y a la violencia. Por ello, la filosofía se contrapone al sistema religioso sacrificial antiguo, pero no actúa como denuncia, sino como escondite. En efecto, la filosofía griega oculta al hombre y exhibe el cosmos.

El discurso filosófico del cristianismo nace de presupuestos completamente opuestos. Mediante la recuperación de la experiencia de Israel, objeto de la narración del Antiguo Testamento, la reflexión gira en torno al hombre y a las relaciones personales, sin esconder sus raíces conflictivas. Para la Biblia, la conflictividad que caracteriza la condición actual de la humanidad es debida a la caída del primer hombre por su pretensión de querer ser Dios. En consecuencia, la antropología se interpreta como historia.

La experiencia más importante del pueblo de Israel es la relación

personal entre el hombre y Dios. Esta experiencia, muy presente en las páginas de la Biblia, supone que las relaciones personales se hallan en el centro de la atención, al descubierto, por lo que la violencia que las caracteriza no puede esconderse: el Creador pregunta a Caín dónde está su hermano. Fue así como el pueblo de la Antigua Alianza llegó al descubrimiento fundamental de que el hombre es víctima del hombre, y no de un Dios malvado o del *fatum* cósmico.

Quizá esto resulte obvio para el lector contemporáneo, pues vivimos en una cultura que se ha construido sobre la base de esta conciencia, gracias a la milenaria tradición de Israel y del cristianismo, pero antes de que esta conciencia se hubiera universalizado, las sociedades arcaicas se organizaban sobre la base del sistema sacrificial presente en casi todos los pueblos y también en el griego, a pesar de ser el inventor de la filosofía. La lógica de este sistema siempre quiere que la víctima sea culpable y que su sacrificio sirva para purificar a la comunidad de la ira de los dioses provocada por el culpable: un terremoto o una plaga eran siempre por culpa de alguien. La tragedia griega gira en torno a este principio: la necesidad soberana exige el sacrificio de la víctima; el héroe es el culpable, y el rey debía estar preparado para pagar por el mal que su culpa había provocado a su pueblo. En el simbolismo arcaico, el rey lleva la corona porque es el chivo expiatorio de todos.

La cultura helénica pagana, aunque moderó la fenomenología del sistema sacrificial, no logró cortarlo de raíz. Sin embargo, al suavizarlo y esconderlo tras la razón de la necesidad, consintió su supervivencia cultural en el orden y los tesoros de la civilización helénica. La filosofía se basa en la racionalidad como fundamento del mundo. Desde una concepción del cosmos como basado en las leyes de la necesidad, la filosofía intentó acoger la necesidad que gobierna sobre las cosas, y mostró que el mundo se rige por principios atribuibles a la racionalidad. Sin embargo, el ser que mayor racionalidad posee, el hombre, es también el que mayor capacidad tiene de subvertir la racionalidad de las cosas, de modo que la filosofía no ha dejado espacio al hombre, y lo ha concebido como intérprete y usuario de la racionalidad, a través de estructuras

de categorías, principios y predicados.

La filosofía cristiana parte de premisas contrarias a las helénicas, precisamente porque surgen de un origen distinto en su reflexión sobre el hecho sacrificial, esto es, el enfoque antropológico del problema de las relaciones miméticas y de la violencia como solución a su degeneración y crisis. Las relaciones miméticas entre las personas conducen a la voluntad de apropiarse del ser del prójimo, así como de sus haberes, es decir, a la imitación de aquello que es propio y único del otro, o bien de la apropiación de aquello que es propio de sus actos.

La escisión entre la filosofía helénica y la visión judeocristiana radica precisamente en el modo de entender las relaciones miméticas entre las personas. La filosofía, que nació en el seno de una cultura sacrificial, realiza su búsqueda en un terreno diferente del antropológico, que es el de los principios transcendentes y ontológicos de las cosas. En cambio, el sistema judeocristiano se centra en las relaciones personales, puesto que un individuo se define por la relación con al menos otro individuo, mientras que, desde la concepción ontológica, la cosa se define por su esencia y por los atributos que determinan su existencia. Para el cristianismo, la persona se define, en sí misma, por la relación con Dios, en cuanto imagen suya, y por su existencia contingente a partir de las relaciones con otras personas.

El sistema basado en las cosas y en el cosmos sitúa la racionalidad en el centro, la cual responde a la necesidad de la lógica, del mismo modo que el orden cósmico debe responder a las leyes de la necesidad: desde el punto de vista moral y antropológico, las crisis miméticas interpersonales suponen una discordancia en el orden cósmico, y el sacrificio se considera la vía más rápida hacia su resolución y el restablecimiento del orden. El sistema bíblico, por el contrario, sitúa en el centro la relación entre las personas y considera la concordia entre estas, el perdón y la reconciliación como las vías para restituir el orden: el orden del cosmos es un reflejo de la concordia entre los hombres y no a la inversa.

La ritualidad cristiana expresa simbólicamente estos principios mediante el incruento sacrificio eucarístico. El elemento religioso y ritual en el cristianismo prevalece frente al conocimiento y al entendimiento de las cosas, ya que su finalidad es la deificación de los hombres que se alcanza a través de su semejanza con Dios: semejanza en el amor interpersonal basado en el modelo del amor pericorético de las tres personas de la Trinidad.

La filosofía griega situó en segundo plano el elemento mitológico y ritual-religioso, que dejaba al descubierto el sistema sacrificial en toda su ferocidad, y lo sustituyó por el discurso filosófico basado en la racionalidad y en el orden de las cosas. Si bien no llegaba a superarlo, el sistema sacrificial quedaba escondido, aunque este camuflaje en el fondo resultaba estar siendo útil para su conservación.

Sin embargo, en la Antigüedad tardía, el elemento ritual reapareció con cierta intensidad y tiene cabida en la visión del mundo de los filósofos neoplatónicos, los cuales rehabilitaron el discurso teológico y mitológico de la tradición religiosa helénica al reinterpretarlo basándose en la racionalidad filosófica. Si de Plotino se recuerda la experiencia extática, el resto de los neoplatónicos, quien más quien menos, desarrolló el uso de las prácticas teúrgicas destinadas a ejercer poder sobre los dioses con el fin de obtener su propio beneficio.

Es probable que aquí tuvieran influencia las varias formas de religiosidad sincrética que circulaban en el mundo helénico de la Antigüedad tardía. Pero resulta todavía más evidente que la cultura helénica tuvo que hacer frente a la difusión imparable del cristianismo, que proponía una visión diferente del mundo y una nueva forma de organización social.

Los filósofos, en particular los neoplatónicos, en un primer momento acogieron el cristianismo con ironía al considerarlo una superstición religiosa que afirmaba cosas absurdas e inaceptables para la razón. Pero la existencia de un Dios transcendente o de un plano metafísico no estaba tanto en cuestión como el hecho de que este Dios se encarnase y adoptase la naturaleza humana.

El cristianismo empezó pronto a utilizar los argumentos de la racionalidad filosófica para argumentar sus propios contenidos y explicar mejor su misión. Cuando, más tarde, a principios del siglo IV, el emperador Constantino se convirtió al cristianismo, el paganismo se encontró sin su tradicional apoyo político e institucional. El sistema pagano y la lógica sacrificial en la que el Imperio se basaba para mantener el orden perdió su justificación filosófica y religiosa, pues acogió en su conciencia una predicación que denunciaba la naturaleza ambigua del poder y propugnaba la igualdad entre todos los hombres, principio inaceptable para el sistema romano basado en la distinción entre ciudadanos romanos y simples súbditos del Imperio, además de entre personas libres y no libres. Con el reconocimiento de la Iglesia como institución que encontraba su fundamento en el Evangelio y, consecuentemente, en la denuncia del poder humano que este expresaba, el emperador reconocía también la naturaleza ambigua de su poder y al mismo tiempo admitía como remedio institucional la división entre el poder político, que permanecía en sus manos, y la conciencia religiosa y moral, que pertenecía a la Iglesia.

La división entre el Imperio y la Iglesia implicaba la separación en dos esferas diferentes del poder político y de la vía religiosa hacia la libertad personal. La religión cristiana afirmaba la libertad escatológica de la muerte y la resurrección, meta de la Iglesia, en cuanto liberación de las ataduras del mundo. Sin embargo, el cristianismo reconoció la necesidad accesoria del poder imperial a causa de la imperfección moral del ser humano. La filosofía, entendida como saber argumentativo y racional, fue aceptada dentro del cristianismo, pero se abandonó su visión de fondo, ligada al universo pagano, a la idea sacrificial del poder y a la necesidad como marco general de la vida.

En la Antigüedad tardía, la religión se valió del discurso filosófico, mientras que la filosofía reivindicó el discurso religioso como respuesta a esta. Ambas trataban de afirmar su propia visión del mundo y sus principios transcendentes, pero, sobre todo, ambas contenían la afirmación de un sistema moral que, por más que anunciase una realidad ultraterrenal o metafísica, presuponía al mismo tiempo una realidad terrenal. Al demostrar el error del

sistema rival, el paganismo y el cristianismo se dirigían hacia la responsabilidad del sistema político. El paganismo, para restaurar el sistema sacrificial tradicional, identificado plenamente con el poder político, y el cristianismo para garantizar a la Iglesia su libertad de predicación del Evangelio destinada a llamar a todos los hombres a la salvación eterna.

El cristianismo resultó victorioso en esta pugna porque su discurso pretendía preservar la dignidad ontológica y moral de la persona, entendida tanto en su vertiente espiritual como en su vertiente corpórea. Sin embargo, el paganismo y su discurso sobre la primacía de la necesidad ocupó una posición marginal en la conciencia secular, incluso después de su derrota institucional. De todas formas, la distinción de ámbitos trazada a partir del cristianismo ha constituido un reto extraordinario para la tendencia antropológica de reducir estos dos espacios a uno solo, en el cual la libertad del hombre se habría visto inevitablemente reducida.

El desencuentro entre el paganismo y el cristianismo para afirmar cada uno su propia legitimidad constituyó un motivo central en las dinámicas culturales entre los siglos I y VI. Los filósofos neoplatónicos, conscientes de que la visión del mundo que perseguía la filosofía y la religión helénica era cuestionada por el cristianismo, iniciaron una campaña de sutil crítica teórica que, a causa de la adhesión al cristianismo por parte del poder imperial, nunca pudo tomar la forma de una condena directa. Uno de los principales frentes de disputa se localizó en Atenas y estuvo protagonizado por la célebre escuela neoplatónica de esta ciudad. El escenario ateniense y la rivalidad entre la filosofía neoplatónica y la cristiana y entre las instituciones paganas y las instituciones imperiales constituyó el marco en el que se contextualizó la intervención de Dionisio. Por tanto, para llegar a resolver el enigma dionisiano, es necesario entender lo que sucedió en Atenas a inicios del siglo V.

La escuela neoplatónica de Atenas y su clausura

La escuela neoplatónica de Atenas fue fundada por Plutarco de Atenas —quien no debemos confundir con Plutarco de Queronea, autor de *Vidas paralelas* y *Los Moralia*— a principios del siglo V. Aunque esta escuela se formó idealmente en consonancia con la academia platónica, con el objetivo principal de llevar a cabo la exégesis de la obra de Platón, sería incorrecto afirmar un vínculo de continuidad institucional entre ambas instituciones.

Plutarco retomó las enseñanzas de Jámblico, filósofo neoplatónico de origen sirio discípulo de Porfirio, que había inaugurado una línea de pensamiento filosófico en la que el aspecto religioso tradicional, junto con las prácticas religiosas teúrgicas, desempeñaba un papel central. Para él, la filosofía era, de hecho, una forma de conocimiento que tenía como finalidad práctica la elevación del alma para unirse con los principios inmateriales.

Así pues, la escuela neoplatónica se fundó sobre el modelo de neoplatonismo sirio jámblico. También los sucesores de Plutarco se mantuvieron dentro de esta línea de síntesis entre la tradición filosófica platónica y la recuperación del discurso religioso tradicional helénico. Los directores de la escuela que sucedieron a Plutarco fueron llamados «diádocos», o sea «sucesores»; el primer diádoco fue Siriano, seguido de su alumno Proclo. Proclo Licio, originario de Licia pero nacido en Constantinopla, llevó la escuela a su máximo esplendor y aportó a la filosofía neoplatónica su más importante sistematización después de Plotino.

Proclo elaboró un complejo sistema con el fin de explicar uno de los problemas fundamentales de la filosofía helénica, el de la relación del Uno con la multiplicidad. La solución de Proclo presuponía la existencia de entidades intermedias distintas del Uno. De hecho, Proclo no admitía ninguna multiplicidad en el Uno. Estas entidades eran las hénadas, que garantizaban el despliegue múltiple

de la unidad del Uno, sin mezclarse con él. Al mismo tiempo, las hénadas se identificaban con los dioses del panteón griego.

Entre las hénadas y el Uno, Proclo presuponía una diada de principios *(archaí)*, las mónadas-límite y lo ilimitado, que eran inferiores al Uno, pero más transcendentes que las hénadas, que seguían siendo superiores al Ser. Otra característica de la filosofía de Proclo es la organización del mundo inteligible en tríadas, de modo que también las hénadas quedan reagrupadas por tríadas.

Además de poseer una extraordinaria inteligencia especulativa, Proclo concibió su actividad filosófica como destinada a salvaguardar la cultura tradicional helénica, lo que, en la línea de la tradición platónica, debía traducirse en una labor política. Fue por esto por lo que Proclo Licio debió abandonar Atenas y exiliarse durante un año, al encontrarse en desacuerdo con la mayoría cristiana de la ciudad.

A su regreso, Proclo evitó con esmero cualquier referencia polémica al cristianismo, pero sus obras muestran las huellas de la crítica a la religión dominante. La escuela ateniense tomó así, ya con su más ilustre exponente, una dirección apologética y de enfrentamiento con la religión cristiana, que se había convertido en hegemónica. Este desacuerdo estaba destinado a acentuarse en el futuro.

Después de la muerte de Proclo, en 485, se abrió la cuestión de encontrar un sucesor que estuviera a la altura de su antecesor. Le sucedió su fiel discípulo Marino de Neápolis, quien fue además su biógrafo, aunque carecía de una mente filosófica original. A Marino lo sucedió Isidoro, que se dedicó a replantear la filosofía en clave anticristiana. Sin embargo, debió renunciar a sus propósitos, hasta el punto de tener que dejar el cargo de diádoco y trasladarse a Alejandría. A partir de este momento, la escuela entró en una complicada fase de transición.

Por tanto, fue inevitable que el estándar de la escuela en los siglos sucesivos a la muerte de Proclo sufriera una parábola descendiente.

Detrás de la dimisión de Isidoro se vislumbra la lucha entre dos facciones, la de Isidoro, favorable a la restauración del paganismo, y la que tuvo como cabeza visible al principal defensor de la escuela, Teágenes, uno de los atenienses más conocidos de su tiempo, pero de orientación filocristiana. Era Teágenes arconte de Atenas, cargo equivalente al de magistrado, y al mismo tiempo miembro del senado de Constantinopla. Además, se había casado con una descendiente de Plutarco, el fundador de la institución. La facción de Teágenes aspiraba a que el hijo de este, Hegias, pudiera asumir la dirección de la institución. En efecto, Hegias, siendo todavía adolescente, era discípulo de Proclo y demostraba aptitudes para llegar a ser un gran filósofo.

Eran tan evidentes en el joven sus dotes especulativas que el viejo diádoco había vislumbrado en él a un posible sucesor, así es que le hizo estudiar un texto casi esotérico reservado sólo a los alumnos más avanzados: los *Oráculos caldeos*, obra mística que recopila la sabiduría de los caldeos y expone su sistema teológico.

Parece ser que fue finalmente Hegias quien sustituyó a Isidoro en el puesto como diádoco, pero las fuentes no lo atestiguan con seguridad. A lo sumo, nombran en este puesto a un cierto Zenódoto, al que sucedió Damascio. A juzgar por los fragmentos de la biografía de Isidoro que se han conservado, escritos por el propio Damascio, la escuela había llegado a una situación de estancamiento, probablemente debida a los desacuerdos sobre la posición que esta debía asumir respecto a la religión cristiana. Mientras la facción de Isidoro y Damascio presionaba para continuar en la línea de una sutil apología del paganismo, la de Teágenes y Hegias se orientaba, como mínimo, a actuar con prudencia dado el cargo oficial que detentaba el primero. Con todo, según lo que cuenta Damascio, el padre y el hijo habrían incluso adoptado la fe cristiana.

Damascio llegó a ser diádoco en torno al 515 y continuó el programa de Isidoro de perseverar en la defensa de la cultura filosófica y religiosa del paganismo helénico. Escribió algunas obras importantes, como el *Tratado de los primeros principios* o el *Comentario a Parménides*, en el que argumentó su doctrina más

célebre, la del principio inefable más allá del Uno. Este principio sería tan transcendente que no se podría conocer nada de él. De este modo, el diádoco iba más allá del discurso neoplatónico que, a partir del *Parménides* de Platón, reconocía el principio transcendente del Uno. Pareciera con esto que, en la búsqueda de un principio totalmente inefable. Damascio quisiera atacar también la pretensión cristiana de conocer la causa de todas las cosas en Dios, por encima del cual no podía existir nada.

Damascio llevó adelante sus argumentos con una lógica rigurosa y una escritura densa. Además, sus enseñanzas reafirmaron el pensamiento de la escuela de Atenas, pues volvieron a darle el prestigio que había tenido tiempo atrás y atrajeron a discípulos de todas las naciones a estudiar la filosofía neoplatónica. Sin embargo, Damascio sería el último diádoco, ya que la actividad de la escuela llegaría a su fin en pocos años.

En 529, un edicto del emperador Justiniano prohibió a los paganos a enseñar derecho y filosofía. Con esta medida, destinada especialmente a Atenas, parece evidente que el emperador cristiano pretendía dañar la institución dirigida por Damascio. Puesto que las fuentes no explican el motivo explícito de esta prohibición tan drástica, en un primer momento fue interpretada como un acto de mera intolerancia cultural. Sin embargo, los verdaderos motivos de la sanción se pusieron finalmente de manifiesto gracias a una lectura más atenta de las fuentes y del contexto histórico.

Los neoplatónicos de Atenas, además de haber llevado sus enseñanzas de la filosofía al nivel de sus mejores épocas, habían continuado cultivando el interés por la actividad política, tanto en lo que respecta a la teorización filosófica de la forma del Estado, como a su labor política concreta. En esto no se alejaban de la corriente de estudio propia de los filósofos desde tiempos presocráticos y que para los neoplatónicos se inspiraba en el pensamiento político de Platón.

Los neoplatónicos al comienzo del siglo V se fijaron particularmente en la forma de gobierno que se había instaurado en el vecino Imperio persa, donde se había llevado a cabo una reforma

política, social y religiosa propugnada por Mazdak, figura mitad profeta y mitad teórico utopista, que se presentaba a sí mismo como el ejecutor de la voluntad divina. Mazdak se había ganado el favor del rey persa Kavad, quien adoptó sus teorías y las hizo ley en todos los confines de su reino. Esta reforma puede ser considerada como una especie de comunismo primitivo que aprobaba concretamente la comunidad de bienes y de mujeres.

El movimiento mazdaquita nació como una herejía del zoroastrismo y protestaba contra el poder y las riquezas del clero en esta religión. Además, el pensamiento religioso de Mazdak es dualista, es decir, que se fundamenta en el reconocimiento de dos principios originarios y contrapuestos. Sin embargo, sus orígenes filosóficos se inspiraban en el platonismo y la teorización política de la *República* de Platón.

Teniendo en cuenta que el Imperio persa era un rival potente en la frontera oriental del Imperio bizantino, y que los misioneros mazdaquitas habían empezado a predicar su credo también en Constantinopla, con lo que se ganaron las simpatías de algunas familias patricias, es fácil comprender que el poder imperial viera en el mazdaquismo una amenaza, y como consecuencia, mirara con recelo los contactos entre emisarios persas y ciudadanos del Imperio romano.

La orden de cerrar la escuela de Atenas fue, por tanto, debida a un probable movimiento político y de seguridad nacional, más que a un mero acto de intolerancia ideológica. El contexto se aclara si consideramos que también el rey Kavad se había alejado de los mazdaquitas, por temor a que estos organizaran un complot contra la sucesión al trono de su hijo Cosroes. La aventura mazdaquita tuvo en Persia un epílogo violento: en 528, Kavad dio la orden de ajusticiar a Mazdak y a sus seguidores. Por tanto, es probable que Justiniano actuara contra la escuela de Atenas en relación con la paralela supresión del movimiento en Persia, considerando que entre la corte bizantina y la persa se habían iniciado negociaciones para dar asilo a Cosroes en Bizancio, por temor a que pudieran atentar contra su vida. Sin embargo, las negociaciones no tuvieron éxito y Kavad decidió entonces quitar de en medio a la secta que

tramaba contra la sucesión dinástica.

Con todo, el verdadero golpe de efecto se produjo cuando, después de la orden de Justiniano, los filósofos neoplatónicos atenienses abandonaron Atenas para instalarse en Persia, donde esperaban encontrar no sólo condiciones más favorables para ellos, sino también vivir en un Estado organizado según los principios de la *República* platónica:

> Damascio de Siria, Simplicio de Cilicia, Eulamio de Frigia, Prisciano de Lidia, Hermias, Diógenes de Fenicia e Isidoro de Gaza, es decir, los que representaban la flor y nata —por usar una metáfora— de los filósofos de nuestro tiempo, que no aprobaban la doctrina actual sobre las cosas más elevadas que prevalecía entre los romanos, estimaban que el sistema de gobierno vigente en Persia era mucho mejor, persuadidos por lo que muchos referían de que el principado era justo en gran medida y concordaba con la enseñanzas de Platón, esto es, que la filosofía y el reino avanzaban de la mano. (Agatías Escolástico, *Historias*, II, 30)

Probablemente, Damascio y sus compañeros no estaban informados del tipo de mazdaquismo y de los objetivos de la utopía social que propugnaba este movimiento, a juzgar por el hecho de que, no habiendo encontrado el sistema político por el cual decidieron llegar hasta la capital persa Clesifonte, regresaron ya en 532 a tierras dentro de los límites del Imperio romano, escandalizados por las costumbres persas.

¿Quién fue en realidad Dionisio Areopagita?

Llegados a este punto, podemos reformular la pregunta inicial que concierne a la auténtica identidad del autor de los escritos areopagíticos. ¿Es posible reconstruir esta identidad, al menos, parcialmente? Hasta hoy, nadie ha encontrado ningún documento que revele quién fue el verdadero Dionisio Areopagita, y es probable que no se halle nunca, tal vez porque no ha existido jamás. El falso autor fue lo bastante hábil para esconder sus huellas ante sus contemporáneos y ante los lectores venideros.

Sin embargo, ni siquiera el prestidigitador más hábil es capaz de desaparecer completamente, porque cualquier obra producida por la especulación filosófica permanece siempre ligada al tiempo histórico en el que fue escrita, de modo que deja abierta la posibilidad de llegar, a través de minuciosas pesquisas, a comprender al menos el contexto cultural que la produjo.

Ningún autor, aun cuando se ocupe de metafísica o de las cuestiones lógicas más abstractas, puede huir de la marca de la historia. Los problemas o las ideas que aborda o el nivel de conocimientos y el estilo de la escritura que muestra suelen quedar irremediablemente conectados al tejido histórico en el que su obra ha sido producida. Esto es así también para el *Corpus dionysiacum*, cuyo misterio puede y debe resolverse a través del análisis del mayor número de observaciones que desvelen los vínculos entre sus contenidos y el período histórico en el que vivió su autor.

La hipótesis que identifica Dionisio con Damascio, aunque sea del todo insostenible, resulta interesante y nos empuja en esta dirección: la relación entre ambos autores y su obra. Ello, aunque no nos lleve a identificarlos, sí desplaza la datación del *Corpus* a después de 515, es decir, a los años en los que Damascio era diádoco de la escuela de Atenas y estaba componiendo sus obras de madurez. El lugar de la escritura del *Corpus* y su bagaje cultural se ubicarían así en la capital del Ática. En efecto, se tendrían que

explicar todavía muchas cosas, pero vamos a conformarnos por el momento con analizar la relación entre Dionisio y Damascio.

En diversos momentos de los *Nombres de Dios*, emerge con evidencia el diálogo que Dionisio mantuvo con las enseñanzas de la última escuela neoplatónica, en particular con las de Proclo y Damascio. Por ejemplo, llama al Hijo y al Espíritu Santo «flor y luz supraesenciales», expresión copiada de un texto de Proclo. Al hablar del problema del mal, en el cuarto capítulo, usa incluso una paráfrasis de un tratado de Licio, titulada *La inexistencia del mal*, calcada casi íntegramente del original. Pero es a la sutil crítica de Damascio a la que Dionisio presta más atención. Aun cuando el último diádoco no llegara a hacer referencia abierta a los dogmas cristianos, su construcción especulativa era un más que vigoroso cuestionamiento de estos. El texto de los *Nombres de Dios* nos lo demuestra porque en él resultan muy visibles los puntos de encuentro con el texto y las teorías que Damascio había expuesto en su principal tratado: *De los primeros principios*. En esta obra, el filósofo plantea una crítica teórica a la imposibilidad de que en el seno de lo inteligible subsista una distinción tríadica. Este argumento podría perfectamente ser interpretado como una crítica radical a la Trinidad cristiana.

Siguiendo el texto de los *Oráculos caldeos*, Damascio hace incluso referencia a la divinidad con el nombre de Padre y de Hijo. Claramente, el desafío a los dogmas cristianos estaba servido: al añadir, además, que el Padre y el Hijo son intercambiables, ponía de relieve un modelo rival a la concepción de la Trinidad cristiana, que se fundamenta en la distinción de las tres personas del Padre, el Hijo y el Espíritu Santo.

Dionisio se opone a la convertibilidad del Padre y del Hijo porque en el discurso teológico de Damascio los primeros principios resultan convertibles unos en los otros: «Las cosas del mismo rango se prestan a la conversión y a la identidad» *(De los primeros principios)*. Dionisio rebate los postulados de Damascio en el segundo capítulo de los *Nombres de Dios* afirmando que: «El nombre supraesencial y la propiedad del Padre y del Hijo y del

Espíritu son distintos puesto que entre ellos no se da ninguna convertibilidad ni cosa alguna en común».

En su concepción de un principio primero, más allá del Uno mismo, del que nada se puede decir, pues es totalmente inefable, Damascio llega también a afirmar que el primer principio no es ni monádico ni triádico. Se lee entre líneas la crítica a la Trinidad cristiana, puesto que con este argumento lo que sostiene en realidad es que postular una división de lo inteligible es erróneo.

Sobre la imposibilidad de afirmar cosa alguna sobre el principio inefable, Dionisio acepta el discurso de la teología negativa y cita casi palabra por palabra al diádoco cuando afirma que:

> La Deidad transcendente que celebramos como Unidad y Trinidad, no es ni Unidad ni Trinidad conocida por nosotros o por algún otro ser, pero para poder celebrar verdaderamente la Unidad transcendente y la fecundidad de Dios acudimos a los nombres Trinidad y Unidad en referencia al que está sobre todo nombre, al que transciende todo ser. Pues ninguna unidad o trinidad, ni número, ni unicidad o fecundidad, ni alguna otra cosa de cuanto existe o que conozcan los seres existentes puede explicar este arcano, que supera toda razón e inteligencia, de la Deidad transcendente que transciende sobre esencialmente todo ser, ni puede existir un nombre ni una idea propia de Ella, sino que está transcendente, en lugar inaccesible. *(Nombres de Dios,* 13)

Dionisio resuelve las conclusiones de la teología negativa refiriéndose al tema de la revelación, por la que Dios concede ser conocido y definido a través del lenguaje. Sin embargo, en Damascio. el argumento de la negación nos lleva a la aporía, es decir, a una contradicción indisoluble: ¿cómo es posible afirmar cosa alguna, e incluso que exista un principio más allá de la cognoscibilidad y de lo descriptible, si esto no es cognoscible en modo alguno? Como no puede contar con el concepto bíblico de Revelación, Damascio no puede tampoco resolver la aporía, lo que, en cambio, sí le resulta posible a Dionisio, quien concluye el tratado de los *Nombres de Dios* con una afirmación del conocimiento positivo de la realidad divina.

> De manera que si lo que he dicho estuviera bien y hubiera conseguido explicar los nombres de Dios como yo he podido realmente comprender, esto se debe atribuir a la Causa de todo bien, que en primer lugar concede el mismo hablar, y después el hablar bien. *(Nombres de Dios,* 13)

En la séptima carta, Dionisio hace una clara referencia a la que podría llamarse su «vieja escuela filosófica de formación». Presentándose como alumno de esta, cuenta que su antiguo compañero Apolofanes lo tildó de «parricida», es decir, traidor a la tradición filosófica helénica. En respuesta a esta acusación, Dionisio afirma que los griegos habían utilizado de forma abusiva la sabiduría concedida por Dios.

> Pero tú afirmas que el sofista Apolofanes me injuria y me llama parricida porque no obro honestamente por aprovecharme de lo griego para atacar a los griegos. Aunque estaría más conforme a la verdad que le digamos que los griegos no usan honestamente las cosas divinas respecto a los dioses porque intentan abolir la veneración a Dios valiéndose de la sabiduría que les dio Dios. (Séptima Carta)

Más que a la ficción literaria, parece que Dionisio esté aludiendo a hechos y a personas reales. El autor se presenta aquí como un neoplatónico convertido al cristianismo, es decir, a la verdadera sabiduría. Y deja entrever también un desencuentro con sus antiguos compañeros.

En el quinto capítulo de los *Nombres de Dios*, Dionisio rebate la teoría de la multiplicidad de los principios causales, admitida por el neoplatonismo y que se encuentra en la base del politeísmo mismo. También en este caso se critica a un filósofo, de nombre Clemente, defensor de la perspectiva multicausal. Así pues, en dos momentos de crítica patente contra el sistema religioso pagano, Dionisio menciona dos nombres concretos: el del sofista Apolofanes y el del filósofo Clemente. Sería verosímil creer que tras estos dos nombres en realidad se escondan las figuras de dos exponentes del neoplatonismo tardío. Según la hipótesis más acreditada, se trataría de Proclo tras el pseudónimo de Clemente, y de Damascio tras el de Apolofanes. Al describir esta situación de discrepancia filosófica y

religiosa con sus mismos excompañeros neoplatónicos, Dionisio parece retratar una situación análoga que había acontecido más o menos en los mismos años entre las facciones de la escuela de Atenas. Por tanto, si tenemos en cuenta la ambientación ateniense y la elección de la figura de Dionisio Areopagita, el hecho de presentarse como un neoplatónico convertido al cristianismo, experto en las enseñanzas de Proclo y Damascio, podemos llegar a la conclusión de que el autor de los escritos areopagíticos no sólo fue alumno de la escuela neoplatónica de Atenas, hipótesis sobre la que todos los expertos concuerdan, sino que habría estado involucrado en primera persona en los conflictos que sacudieron la institución ateniense tras la muerte de Proclo.

La escritura de los *Nombres de Dios*, que refleja el lenguaje filosófico de la escuela neoplatónica ateniense en muchos pasajes, presenta además características que podrían vincular la obra a la clausura de la institución. Hacia el final del cuarto capítulo, se aprecia una referencia al maniqueísmo que, en los años en los cuales empezó a circular el *Corpus*, sólo podía provenir de la doctrina de los mazdaquitas, considerados maniqueos por los bizantinos.

> Pues ninguna dualidad es un único principio, sino que la unidad es el principio de toda dualidad. Además, es absurdo que de una y de la misma cosa procedan dos cosas completamente contrarias, y que el mismo principio no sea simple y único, sino dividido y doble y contrario y distinto a sí mismo, *(Nombres de Dios,* 4, 21)

Como hemos dicho, este capítulo retoma una obra de Proclo, *Sobre la inexistencia del mal*, que se parafrasea casi por entero sin que Dionisio se esfuerce demasiado en camuflar su origen. Esto resulta extraño si recordamos la minuciosidad con la que se elaboró el marco histórico-textual del *Corpus dionysiacum*. La larga digresión sobre el hecho de que el mal no existe parece justificada por la voluntad de rebatir una perspectiva filosófica que estaba difundiéndose entre sus contemporáneos. Esta paráfrasis se presenta como una especie de anexo que, dado su lenguaje y proporción, habría sido añadida a los *Nombres de Dios* una vez terminada la obra con el objetivo de confrontar las enseñanzas de los

mazdaquitas maniqueos.

De modo que, como se ha visto, la figura de quien firma como Dionisio Areopagita parece íntimamente ligada a los acontecimientos de la escuela de Atenas. El autor es consciente de las intenciones críticas de Damascio, posteriores a 515, y se siente llamado a rebatir los argumentos del diádoco mediante una respuesta filosófica que fuera capaz de preservar los fundamentos del cristianismo frente a las cáusticas observaciones de la teología negativa damasciana.

El autor de *Corpus* es consciente de que sus contemporáneos lo consideraban un parricida pero no por usar la filosofía para argumentar la teología cristiana, como habían hecho tantos Padres de la Iglesia antes que él, sino por haber traicionado su origen pagano y neoplatónico convirtiéndose al cristianismo. Dionisio también parece consciente del asunto mazdaquita que llevó a la clausura de la escuela, y es por ello que se siente llamado a realizar este largo y excéntrico circunloquio sobre el mal, que recupera de Proclo, quizá porque sabe que la escuela había sido cerrada y que por tanto nadie podría ya reivindicar la autoría real del escrito.

Una figura tal, además de contar con una excelente formación filosófica y un perfecto conocimiento del neoplatonismo, debió de tener una relación de primer orden con la escuela ateniense cuando dejó patentes los motivos de desencuentro con sus máximos representantes en su última etapa. Por tanto, no es en Damascio, sino más bien en un rival de Damascio, en quien debemos buscar la verdadera identidad de Dionisio Areopagita. Así pues, la figura que más se acerca al misterioso perfil del autor neoplatónico convertido al cristianismo que pudo elaborar el *Corpus dionysiacum* es Hegias. Por otra parte, no se conoce ninguna obra de este autor, de modo que el *Corpus dionysiacum* sería su legado filosófico.

Como se deduce de las páginas dedicadas a él, Hegias fue una figura puntera en la escuela de Atenas, tanto por su envergadura especulativa como por la importancia y el linaje de su familia. De hecho, era bisnieto del fundador de la institución, Plutarco. Sin embargo, el rencor que Damascio le profesa, aun reconociendo su

talento, sólo pudo haber sido provocado por un motivo grave, como quizá fue, precisamente, la conversión al cristianismo. Esta conversión se deja leer entre líneas en la *Vida de Isidoro*, pero no se explícita nunca por motivos de prudencia. En este sentido, basta leer este juicio lapidario:

> Jamás se ha escuchado decir que la filosofía en Atenas hubiera caído en un descrédito mayor como en el que la hemos visto acabar bajo Hegias. *(Vida de Isidoro)*

Un juicio sorprendente si tenemos en cuenta lo que el mismo Damascio había contado sobre el joven poco antes:

> Hegias era superior a su padre tanto en su virtud innata como en sus razonamientos, así que, aun siendo todavía muy joven, suscitó grandes esperanzas en todos de que no llegaría a ser muy inferior al gran Plutarco. Así, Proclo lo consideró digno, aunque todavía fuese joven, de escuchar sus lecciones sobre los *Oráculos caldeos*. Estaba naturalmente dotado para el estudio y la virtud. Pero, como a menudo sucede, las riquezas constituyen un gran mal para las almas, ofreciendo carnaza para los aduladores… Estos corrompieron la vida de Hegias y lo alejaron de la verdadera filosofía […]. Por este motivo ganó gran fama en el Estado. *(Vida de Isidoro)*

Un juicio análogo se expresa también en los pasajes dedicados al padre de Hegias, Teágenes, donde se deja entrever su conversión al cristianismo al afirmar que este había «preferido los nuevos honores a las antiguas costumbres de la piedad, así que cayó, sin dar más noticias, en la vida que era de la multitud, separándose de los helenos y de sus antepasados». Para Damascio, Teágenes era una de las personalidades más conocidas de Atenas y del Imperio, además de ser el financiador de la escuela de Atenas.

Por desgracia, la *Vida de Isidoro* nos ha llegado de modo fragmentario, por lo que no sabemos exactamente lo que sucedió en la escuela de Atenas, suponiendo que Damascio lo hubiese dejado por escrito. No es creíble que, si Teágenes y Hegias se hubieran mantenido fieles a las costumbres tradicionales de los helenos, alguno de los neoplatónicos se opusiera a que Hegias, que era un destacado discípulo de Proclo, asumiera el liderazgo de la escuela.

Por tanto, es probable que la eventual llegada de Hegias a la dirección de la institución coincidiera con su adhesión al cristianismo, lo que provocó la ruptura con los otros neoplatónicos atenienses.

Que esta ruptura causó una división en la escuela lo evidencian también los restos arqueológicos. A los pies de la acrópolis de Atenas se han identificado dos estancias como sedes de las escuelas filosóficas: sabemos, gracias a las fuentes literarias que la describen, que la primera fue la casa de Proclo. Esta casa había pertenecido a Plutarco y muy posiblemente era propiedad de la familia de Hegias. La otra, situada entre el Areópago y el Ágora, se ha identificado como la casa de Damascio, es decir, la última sede de la escuela filosófica neoplatónica. En esta casa fueron halladas en una cisterna algunas estatuas de divinidades, como si hubieran sido escondidas allí durante una huida precipitada con la esperanza de regresar algún día: esta circunstancia se explica con la marcha de los neoplatónicos a Persia.

Los lugares que aparecen como escenario del nacimiento del *Corpus dionysiacum* coinciden con las circunstancias históricas que sirven de contexto a la ficción literaria areopagítica: de hecho, la casa de Proclo se encuentra hoy en una calle dedicada a Dionisio Areopagita, a pocos pasos de una iglesia consagrada a santa Sofía. La casa de Damascio se encuentra a escasos metros del Areópago.

De este modo, el origen del *Corpus dionysiacum* se encontraría en las dinámicas internas de la escuela neoplatónica de Atenas y en el largo conflicto apologético con el cristianismo, en el que participaron varias generaciones de maestros y que terminó en una ruptura causada por un cambio de posición de uno de sus miembros más notorios. Este llevó a cabo su obra filosófica, y para ello se sirvió ampliamente del bagaje conceptual y textual del neoplatonismo ateniense, con la finalidad de ponerlo a disposición del cristianismo. La elección del nombre de Dionisio Areopagita, además de las razones prácticas de dar autoridad a la obra mediante la atribución a una figura apostólica, fue también una referencia simbólica al primer convertido ateniense, también magistrado y filósofo, como Hegias, filósofo neoplatónico e hijo de un influyente

arconte-magistrado.

El nacimiento del *Corpus dionysiacum* es representativo del paso de la filosofía propia de la cultura pagana a la filosofía cristiana. El ateniense convertido al cristianismo retomó las enseñanzas filosóficas recibidas de Proclo y cambió su signo. En el *Corpus dionysiacum* no queda nada de la teoría del Uno neoplatónico, de las tríadas de Proclo, de la teología negativa de Damascio, de la teoría de las ideas, de las emanaciones de lo múltiple a partir de la unidad henádica: todos estos conceptos son retomados en el *Corpus* desde el punto de vista terminológico, pero Dionisio transforma su significado radicalmente.

La relación con su maestro, Proclo, se expresa en el *Corpus* con un tono complaciente, propio del discípulo que quiere mostrar la bondad y la utilidad de las enseñanzas recibidas con el fin de hacer una presentación argumentativa de su nueva fe, que el maestro quizá habría adoptado si hubiera podido conocerla a tiempo. Con Damascio-Apolofanes, sin embargo, se reconoce un tono de rivalidad y de confrontación, antes que religioso, netamente filosófico, dado que Damascio había criticado las enseñanzas filosóficas de Proclo.

La figura de Proclo sufre una especie de transformación cristiana en el personaje que Dionisio introduce con el nombre falso de Hieroteo, a quien atribuye una de las principales obras de Proclo, *Los elementos teológicos*. De este modo, Dionisio quiere dejar una huella más de su juego literario: un mensaje sarcástico dirigido a quien podía reconocerlo, o incluso simplemente la prueba palmaria de que las obras del neoplatonismo son deudoras del discípulo de san Pablo. Recordemos también que los *Nombres de Dios* era el título de una obra de Porfirio…

Que la trama areopagítica se deba a una mente refinada, especulativamente potente, profunda conocedora de las enseñanzas de la última escuela neoplatónica y finalmente convertida al cristianismo, lo demuestra el propio *Corpus dionysiacum*. Así pues, la obra areopagítica se habría fraguado hacia el final de la escuela

de Atenas, marcada por los conflictos en la elección del diádoco sucesor, por la escisión entre las dos facciones, por el traslado del sector fiel a Damascio y al paganismo a la nueva sede cerca del Areópago, hasta llegar finalmente a su cierre definitivo en 529.

La repentina difusión de los escritos areopagíticos se explica sólo por la posesión de los medios para favorecer la propagación del texto y su aceptación como obra de autoridad, lo cual habría acallado las dudas sobre su paternidad. Como hemos dicho, el numeroso volumen de citas que se registran a partir del lanzamiento oficial del *Corpus*, en los coloquios de Constantinopla en 532, indica que antes nadie citaba la obra porque nadie la conocía. ¿Ya se había escrito, pero había estado escondida en alguna parte? Difícilmente, puesto que de ese modo no se explicaría el montaje de esta estratagema cuyo fin era reivindicar el pensamiento de Dionisio.

Severo de Antioquía leyó y citó el *Corpus*, o al menos una parte de él, entre 525 y 528. Teniendo en cuenta que Dionisio conoce la obras de Damascio, escritas posiblemente después de 515, es posible datar los escritos entre 515 y 525, si bien cabe suponer la adición de revisiones menores algo más adelante, como la paráfrasis sobre el mal en torno a 529.

La era de Justiniano

Mosaico de Santa Sofía. Justiniano (a la izquierda) ofrece a Dios la basílica de Santa Sofía. Constantino (a la derecha), la ciudad de Constantinopla.

La fundación de Constantinopla el 11 de mayo de 330 inauguraba una nueva época en la historia del mundo clásico: deseada por el emperador Constantino, la nueva capital, que surgió a orillas del mar de Mármara y del Bósforo sobre los cimientos de la antigua ciudad de Bizancio, se convirtió en la nueva Roma. Sin embargo, fue con Justiniano cuando Constantinopla y el Imperio romano entraron en la era propiamente bizantina: una era destinada a durar un milenio, que se cuenta entre las más fecundas de la historia de la humanidad y que acabó con la conquista de Constantinopla por parte de los turcos otomanos el 29 de mayo de 1453.

No hay ninguna otra civilización de la que pueda indicarse con tal precisión el día de su fundación y de su destrucción, aunque en realidad el espíritu, la cultura y el pensamiento bizantinos no murieron con la conquista otomana, sino que sobreviven hasta nuestros días, conservados en el mundo cristiano ortodoxo.

Justiniano era de origen ilirio. Nació en Tauresium (actual

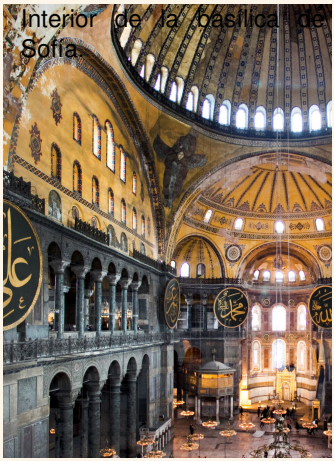
Macedonia) en 482. Llegó al poder como consejero de su tío Justino, militar que fue emperador en 518. Incluso antes de ser nombrado coemperador en 527, se deben a Justiniano iniciativas políticas, religiosas y culturales que sentarían las bases de la futura gloria de la Constantinopla bizantina.

Fue precisamente durante el reinado de Justiniano, que por otra parte era conocedor del latín, cuando la lengua griega tomó el relevo al latín en la administración del Estado.

A su modo de ver, la religión cristiana debía convertirse en factor de unificación del Imperio, motivo por el que se afanó en contrarrestar las herejías e intentó recomponer las divisiones internas de la Iglesia. Aunque no se mostró indulgente con los samaritanos y los maniqueos, que promovían un separatismo de sello étnico-religioso mediante acciones violentas, Justiniano sí intentó siempre encontrar una vía que condujera a la reconciliación de monofisitas y difisitas. Sin embargo, esta iniciativa conciliadora no tuvo éxito y el debate culminó con la creación de una Iglesia cismática siro-jacobita

Desde un punto de vista militar, Justiniano, valiéndose de los extraordinarios generales y estrategas Belisario y Narsés, logró llevar los límites del Imperio romano a una extensión que, si bien estaba lejos de los dominios alcanzados por la Roma antigua, no volvería a conseguirse jamás. Concretamente, reconquistó parte de las tierras occidentales que habían sido invadidas y ocupadas por los pueblos bárbaros. La visión universalista de Justiniano produjo unos resultados que tendrían una extraordinaria resonancia en los siglos venideros: es el caso del *Corpus iuris civilis* («Cuerpo de derecho civil»), el códice que recopilaba y ordenaba el derecho romano, en aquel tiempo ya profundamente influenciado por el cristianismo, y obra reconocida como base del derecho moderno. Además, son innumerables las obras maestras arquitectónicas mandadas construir por el emperador, entre ellas las más importantes iglesias dedicadas a la Madre de Dios, con intención de hacer de Constantinopla el centro del culto a la Virgen. Sin duda, la obra más admirable de todas ellas es la basílica de Santa Sofía: la iglesia más grande del mundo antiguo, un milagro de arquitectura e ingeniería, cuyo interior produce al mismo tiempo un efecto de unidad y de inmensidad, y da la impresión al visitante de estar

suspendido entre el cielo y la tierra. Simboliza la totalidad del cosmos y el encuentro del cielo y la tierra, bajo la mirada del Pantocrátor, representado en el centro de la cúpula.



Interior de la basílica de Santa Sofía.

La invención del primer Padre

Aunque aceptemos la identificación de pseudo Dionisio con Hegias, una solución que tiene en cuenta sobre todo el carácter neoplatónico del texto, faltaría todavía explicar cómo fue posible que el Corpus se difundiera como la pólvora en tan pocos años, hasta llegar a convertirse en la obra de un Padre de la Iglesia, es más, el primer Padre. Por ejemplo, ¿cómo se explica que en diversos momentos del *Corpus* Dionisio incluyera intervenciones sobre el problema cristológico que llamaron la atención de todos los teólogos posteriores, tanto monofisitas como difisitas, quienes recurrieron sin falta a la mención de la obra de Dionisio para sostener sus tesis? Ciertamente, Dionisio tuvo que camuflar sus propios argumentos cristológicos con tal de no traicionar la cronología ficticia de la obra, ya que, en los tiempos en los que vivió el verdadero Dionisio, el problema de la naturaleza de Cristo no se había planteado ni remotamente.

Para poder desvelar en la mayor medida posible los detalles del misterio, es necesario darse cuenta, en primer lugar, de que el éxito del *Corpus* no se debió únicamente a su excelencia filosófica, sino sobre todo a su actualidad en relación con los problemas de principios del siglo VI, algo que contradecía la creencia de que su autor era del siglo I. Los escritos de Dionisio resultaron útiles en muchos aspectos. Recapitulemos cuáles eran:

1. La filosofía neoplatónica a partir de Porfirio y Celso, pasando por Juliano el Apóstata hasta llegar a Proclo y Damascio, había dedicado no pocas energías a demostrar la superioridad del paganismo sobre el cristianismo. Como consecuencia, el neoplatonismo había concedido espacio al elemento religioso tradicional a través de una lectura hermenéutica basada en la tradición filosófica. Además, había reforzado sus argumentos para probar que la visión del mundo politeísta se caracterizaba por una mayor racionalidad; desde el punto de vista filosófico, esta concepción se traducía en la existencia de

una multiplicidad de principios causales independientes, asegurados por la eternidad del cosmos. La ficción de atribuir el Corpus a Dionisio, autor del siglo I y, por tanto, a una época anterior al desarrollo del neoplatonismo, ponía en jaque toda la apologética filosófica producida desde el siglo II en adelante, pues mostraba que antes que los neoplatónicos había existido un filósofo cristiano, discípulo de san Pablo, que había utilizado una terminología análoga a la neoplatónica para ilustrar los contenidos especulativos sobre los que se basa el cristianismo. Por tanto, los filósofos, en particular los atenienses, habrían plagiado a Dionisio y corrompido sus enseñanzas. En esta línea, el comentarista Juan de Escitópolis llegó incluso a afirmar que los neoplatónicos atenienses eran quienes habían ocultado los escritos areopagíticos.

2. Dionisio ofrece una visión de la estructura de la Iglesia donde la transmisión de las energías divinas se desarrolla según un orden jerárquico, análogo al orden de los ángeles. De este modo, la Iglesia resultaba ser la imagen del orden celeste en la tierra. Su organización triádica, por ejemplo, en el sacerdocio dividido en obispo, sacerdote y diácono, seguía las leyes jerárquicas y reflejaba la estructura triádica de la jerarquía celestial.
3. En Dionisio nos encontramos por primera vez una selección de ritos de la Iglesia ilustrados en su significado místico. Toda la tradición litúrgica de la Iglesia se mostraba de este modo como un hecho unitario que partía de la revelación en respuesta a la misma finalidad que la jerarquía angélica, esto es, a la deificación de sus miembros.
4. Dionisio ofrece por primera vez una justificación especulativa del monacato, un fenómeno que se había desarrollado como tradición ascética paralelamente a la organización de la Iglesia. Para Dionisio, el monacato debe incluirse como parte del orden jerárquico en cuanto que sólo la jerarquía garantiza la transmisión de los bienes divinos.
5. La cristología de Dionisio, a pesar de evitar el uso de las palabras clave de la teología elaborada a lo largo del siglo V,

muestra ser plenamente consciente del debate que tenía lugar en la época y del punto muerto que había alcanzado la cristiandad y que podía desencadenar un cisma. La cristología de Dionisio se muestra por una parte doctrinalmente favorable al difisismo, que se había afirmado en la tradición escolástica como ortodoxo, y al mismo tiempo se muestra prudente en relación con los temas sensibles del debate, al parecer consciente de la necesidad de no dejar fuera a los monofisitas en la búsqueda de una vía común hacia un acuerdo doctrinal.

6. Dionisio presta atención a otro frente del debate teológico y filosófico abierto en la primera mitad del siglo VI, esto es, el origenismo. Más que a una doctrina filosófica o teológica en toda regla, el origenismo hace referencia a las enseñanzas del gran teólogo alejandrino Orígenes —muerto en 254— y, sobre todo, a sus seguidores en los ambientes monásticos palestinos y sirianos. En algunos fragmentos del *Corpus*, parece como si Dionisio quisiera corregir las doctrinas origenistas. No es casual que el *Libro de san Hieroteo* fuera escrito por un autor anónimo siriano, de clara orientación origenista, en respuesta a estas correcciones.
7. El episodio del funeral de la Virgen, como hemos dicho, constituye uno de los primeros testimonios de un aspecto de culto de la madre de Jesús que hasta el siglo VI todavía no se había desarrollado. De hecho, la fiesta de la Asunción-Dormición de María no sería instituida hasta finales del siglo VI. Con absoluta oportunidad, Dionisio suministra así un testimonio que ayudará a establecer un aspecto central de la devoción mariana en el imaginario teológico e iconográfico.

En conclusión, una vez considerados todos los aspectos en torno al marco histórico ficticio de la vida y la actividad de Dionisio, podemos constatar que estos responden a un programa político, religioso y cultural concreto que estaba tomando forma en los años de aparición del *Corpus dionysiacum*. Se trata del programa del emperador Justiniano.

Desde los primeros años de actividad política, incluso antes de

llegar al trono imperial, Justiniano, en calidad de consejero de su tío el emperador Justino, se había encargado de dirimir las cuestiones religiosas que podían llevar a un cisma a la Iglesia y, como consecuencia, a la discordia entre los súbditos del Imperio, motivo por el cual la tradición bizantina lo recordará como el emperador teólogo. La cuestión más espinosa era la cristológica. Ya en 519, Justiniano había logrado reconciliar a la Iglesia de Roma, sólidamente difisita, y a la de Constantinopla, que oscilaba entre emperadores y patriarcas monofisitas y difisitas. Con la llegada al poder de Justiniano, el difisismo vivió un importante momento de consolidación política y eclesiástica.

Conducido por el realismo y el sentido práctico, Justiniano intentó promover la aproximación entre los monofisitas y los difisitas a partir de la revisión del lenguaje teológico. Ambas facciones creían en la humanidad de Cristo, pero el desacuerdo se daba en los conceptos en los que se basaba la comprensión de la encarnación. Para los monofisitas. Cristo tiene una sola naturaleza y es una sola hipóstasis, aunque esté formado por dos naturalezas. Para los difisitas, Cristo es una hipóstasis en dos naturalezas. El problema es puramente conceptual: los monofisitas consideraban la naturaleza y la hipóstasis como sinónimos, mientras que los difisitas habían retomado la distinción conceptual entre estos dos términos introducida en el Segundo Concilio de Constantinopla (381). Por este motivo, Justiniano promovió una revisión del lenguaje difisita con el fin de acercarse a las posiciones monofisitas: su postura se define hoy como neocalcedonense y está caracterizada por algunos elementos que se encuentran precisamente en el *Corpus dionysiacum*.

Otro ámbito de actuación del emperador Justiniano fue el de promover el culto de María, de modo que concedió a Constantinopla el privilegio de «ciudad de la Madre de Dios»: a la capital, por voluntad de los predecesores de Justino y Justiniano, habían sido trasladadas las reliquias de la Virgen, que consistían únicamente en su vestuario. El testimonio de Dionisio sobre el funeral de la Virgen, al que asistieron Dionisio y Hieroteo, no podía sino satisfacer las exigencias hagiográficas del culto mariano.

Justiniano fue, además, un fiero adversario del origenismo. Se recuerdan dos intervenciones suyas que sirvieron para poner al descubierto algunas enseñanzas del maestro alejandrino que resultaban, cuando menos, excéntricas desde el punto de vista de la fe cristiana. Fue el mismo emperador quien inspiró a los Padres del Quinto Concilio Ecuménico, que tuvo lugar en Constantinopla en 553, la condena de Orígenes. Así pues, es significativo que, tanto en la carta de Justiniano al Patriarca de Constantinopla, como en los cánones del concilio, aparezcan argumentos extraídos precisamente del *Corpus dionysiacum*. Esto muestra que Justiniano, quien conocía el *Corpus* desde el 532, cuando este apareció en los coloquios cristológicos que él mismo promovió en Constantinopla, dominaba también sus contenidos y sabía reconocer su finalidad.

El *Corpus dionysiacum* es indudablemente la obra maestra filosófica de la época de Justiniano, la que mejor expresa la visión universalista, basada en un orden terrenal omnicomprensivo, que se organiza en el orden eclesiástico y refleja el orden celeste.

Orígenes y el origenismo

Orígenes (185-254) fue una de las figuras intelectuales más destacadas del cristianismo de los primeros siglos. Nacido probablemente en Alejandría, participó del fervor cultural que animó la capital mediterránea, y respiró el ambiente creado tanto por la escuela exegética cristiana, cuyo máximo exponente era Clemente de Alejandría, como por las escuelas filosóficas paganas, a partir de la formada por Plotino (en la cual Orígenes no participó, pues no debe confundirse su figura con el Orígenes neoplatónico perteneciente al círculo de Plotino).

Orígenes fue el principal maestro de la exégesis escritural cristiana del primer cristianismo. A él se deben instrumentos de estudio fundamentales como la *Hexapla*, la Biblia transcrita en seis columnas, cada una en una lengua diferente. Su modo de interpretar las Sagradas Escrituras se basaba en el reconocimiento de diferentes niveles de significado del texto, siendo el más elevado el sentido alegórico, que permitía interpretar toda la Biblia de forma mística y espiritual, incluso los pasajes que hablaban de sucesos en apariencia comunes. Sin embargo, su propuesta de reconstrucción de los eventos del origen y fin de la historia del mundo, influida por las mitologías gnósticas muy establecidas en Alejandría, lo llevó a infravalorar la dimensión corpórea, por lo que el mundo material era visto por él como una caída del alma en la dimensión más grosera, causada por el pecado original. Para Orígenes, en el fin de los tiempos subsistirá sólo la dimensión extracorpórea. Otra teoría suya controvertida fue la denominada «apocatástasis», por la cual en el fin de los tiempos se dará la restauración de todas las criaturas a su estado original, de manera que incluso el diablo será salvado.

Estas teorías tuvieron una gran acogida en el ámbito monástico, donde la dimensión espiritual e intelectual se consideraba superior a la corpórea, según una tendencia que era común a la cultura antigua y a la que el cristianismo no dejará nunca de oponerse como deriva interna. En el monaquismo, particularmente en Siria y Palestina, las enseñanzas de Orígenes se conjugaron con las del monje Evagrio Póntico, quien había propugnado en sus escritos una visión de la vida espiritual basada en el ascetismo que hallaba su culmen en la iluminación intelectual.

A comienzos del siglo VI, el origenismo estuvo en el centro de las disputas y polémicas hasta ser percibido como un factor de división: había sido adoptado por algunos grupos monásticos como un elemento distintivo y exclusivo, acompañado de una radicalización de las teorías de Orígenes y Evagrio.

Justiniano intervino en la disputa con una condena de las doctrinas de Orígenes en 541, pues subrayaba que en estas se habían aceptado teorías ajenas al cristianismo como la transmigración de las almas. En 553, en el Concilio de Constantinopla, bajo la recomendación de Justiniano, Orígenes y Evagrio fueron condenados.

El *Corpus dionysiacum*

La escritura y la modalidad de difusión del *Corpus dionysiacum* reflejan la artificiosidad que caracterizó su génesis, pues, de hecho, los corpus literarios que reúnen las obras de un autor se confeccionan a partir del ensamblaje, realizado por el autor mismo o por un discípulo, al final de una trayectoria especulativa de escritura que marca una etapa fundamental o definitiva en la actividad del creador. Sucede así, por ejemplo, en el caso de las obras de Aristóteles, organizadas por el filósofo peripatético Andrónico de Rodas. También es el caso de las *Enéadas* de Plotino, reagrupadas por su discípulo Porfirio. En estos casos, las obras no se organizan a partir de un criterio cronológico, sino temático.

En todo caso, las obras completas de un autor se unifican en un corpus sin modificar los textos que lo componen. Este tipo de compilaciones dan la posibilidad de reconocer el desarrollo cronológico del pensamiento del autor, pues no suelen corregirse o armonizarse las ideas que han podido experimentar una evolución radical, sino que se produce una reformulación total por parte del autor. Las obras que componen un corpus se unifican por primera vez en él, pero no se han escrito con vistas a ser publicadas en forma de corpus. Por tanto, han sufrido una génesis autónoma las unas de las otras y, antes de unificarse, han gozado de una difusión por separado.

En el *Corpus dionysiacum* se dio un desarrollo muy diferente, caso único más que raro, pues nos enfrentamos a un corpus que nació para ser publicado como tal. Este hecho se constata por el modo mismo en que se difundió: el *Corpus* siempre se transmitió como un todo unitario, de lo cual se deduce que no se formó a partir del ensamblaje de obras preexistentes concebidas para gozar de una difusión independiente, sino que se trata de escritos que ya fueron compuestos para que circulasen como parte de un conjunto literario que presentara unitariamente el pensamiento de Dionisio.

Un caso así se puede explicar sólo a la luz de la especial operación pseudoareopagítica, o sea, con motivo de la voluntad de crear una figura apócrifa falsa atribuida a un pseudónimo de gran lustre para difundir unos contenidos organizados en obras que en realidad funcionan como capítulos de una sola obra unitaria.

Ciertamente, existen manuscritos que contienen sólo algunas de las obras dionisianas o una parte de estas, pero en estos casos se trata de creaciones extraídas del *Corpus dionysiacum* y, en todo caso, no concebidas para funcionar de manera independiente. Los primeros manuscritos atestiguan que el *Corpus* apareció en su totalidad, si bien el orden de los contenidos que integra presenta variaciones, por lo que no sabemos con certeza cuál fue la intención del autor en esta ordenación. Una buena parte de los manuscritos y la mayor parte de las ediciones impresas presentan el siguiente orden: *Jerarquía celeste, Jerarquía eclesiástica, hombres de Dios, Teología mística. Cartas*. En esta organización se puede apreciar una división temática (ángeles, hombres, Dios).

Otra posible ordenación es la que sitúa los *Nombres de Dios* al principio. Pero si observamos la primera traducción del *Corpus*, realizada por Sergio de Resaina al siriaco, nos encontramos un orden completamente diferente: *Nombres de Dios, Jerarquía celeste. Teología mística, Jerarquía eclesiástica, Cartas*. Por mucho que esta traducción se llevara a cabo pocos años después de la aparición del *Corpus*, dado que Sergio murió en 536, no podemos dar por hecho que su ordenación reflejase la original.

Como ya hemos indicado anteriormente, todavía es posible reconstruir, basándonos en la observación del léxico y del contenido, una cronología ajustada de los escritos areopagíticos. Así pues, los *Nombres de Dios* y la *Teología mística* se revelan como los tratados más antiguos, y las dos jerarquías como los últimos escritos, en el orden en el que se presentan normalmente: *Jerarquía celeste y Jerarquía eclesiástica*. Las *Cartas* se pueden dividir en dos grupos: las seis primeras, breves, casi aforísticas, sin aparato narrativo y enfocadas en un tema principal; mientras que las últimas cuatro presentan un marco narrativo y una extensión tal

que permite un desarrollo amplio de los contenidos.

En los textos que componen el *Corpus*, Dionisio a menudo hace referencia a sus obras, de modo que teje una red de remisiones que reconstruyen una cronología ficticia de las mismas. A esto se añade todavía otro componente de misterio: el filósofo menciona otros escritos suyos, siete para ser exactos, que no aparecen, sin embargo, en el *Corpus*. ¿Se trata de obras reales y desaparecidas, como podría suponerse a primera vista? ¿O quizá son obras que el autor tenía previsto incluir, pero le faltó el tiempo para escribirlas?

En realidad, lo más probable es que se trate de textos nunca escritos, cuya cita serviría para explicar por qué Dionisio no se había detenido con más atención en temas fundamentales del cristianismo, que aparecen sólo mencionados en el *Corpus*, como por ejemplo la doctrina de la Trinidad o la teoría del alma. Mencionar otras obras desaparecidas ayudaba, por otra parte, a hacer más verosímil la aparición repentina de los escritos de un autor que no podría haberse ocultado durante cinco siglos de la atención de toda la cristiandad: el *Corpus* mostraba así haber tenido una vida trabajada y ser la parte superviviente de una producción más amplia que había permanecido escondida hasta el segundo decenio del siglo VI.

Si atendemos a las remisiones internas entre las obras del *Corpus*, podemos extraer el siguiente orden:

Obras precedentes a los *Nombres de Dios* (cuya ordenación relativa, sin embargo, no es posible reconstruir):

1. Instituciones teológicas
2. De las propiedades y los órdenes angélicos
3. Sobre el alma
4. Sobre el justo y divino juicio
5. Sobre los nombres de Dios
6. Teología simbólica

Como obras posteriores a los *Nombres de Dios* y a la *Teología simbólica*, aunque la ordenación de estas obras sea reconstruible sólo en parte:

1. Sobre los himnos de Dios
2. Jerarquía celeste
3. Sobre las cosas inteligibles y sensibles
4. Jerarquía eclesiástica
5. Sobre la teología mística
6. Cartas

Considerados los indicios que nos hacen pensar en un *Corpus dionysiacum* concebido para ser difundido unitariamente, ideado y programado según unos objetivos determinados, debemos preguntarnos cómo pudo escribirse en tan poco tiempo. Aunque su composición estuviera motivada por unos objetivos muy concretos, el *Corpus* presenta un nivel especulativo que no se puede improvisar, por muy impresionante que resultara la ficción literaria ideada para servirle de marco histórico verosímil.

Para dar respuesta a esta pregunta hay que prestar atención a las pruebas observables en diversos momentos de los escritos, que nos permiten detectar la reformulación de algunos de sus conceptos en el transcurso de la escritura. Aunque admitiéramos que el *Corpus* se escribió en un período restringido, es verosímil pensar que toda la estructura filosófica y teológica de los *Nombres de Dios* y de la *Teología mística*, en particular la teoría trinitaria, la ontología y la meontología (es decir la teoría del ser y del no-ser), la teoría del conocimiento y de la divina ignorancia, así como la teoría de los nombres como energías divinas, sea el fruto del trabajo de reelaboración personal de Hegias, que se remonta tanto a la especulación neoplatónica como a la tradición de los Padres de los siglos IV-V, en concreto de los Padres capadocios, esto es, Basilio de Cesárea, Gregorio de Nisa y Gregorio Nacianceno.

El sustrato neoplatónico de la formación de Hegias se transluce muy bien en la terminología, sobre todo en el uso de términos como

teúrgia, que no tenían ningún precedente en la tradición de la Iglesia, pero que eran corrientes en el ámbito neoplatónico. Un análisis detallado de la terminología usada muestra cómo se produjo una evolución interna en la escritura de las obras que componen el *Corpus*. Es más, en algunos manuscritos se han encontrado correcciones atribuibles al propio autor, lo que revela un cambio de opinión en cuanto al uso de algunas palabras.

En la *Jerarquía eclesiástica* se reconoce un texto relativo a la ordenación sacerdotal citado literalmente de un libro litúrgico siriaco, lo que confirma la impresión de que el *Corpus* se formó a partir de un trabajo compositivo que en algún caso pudo recurrir a materiales textuales heterogéneos.

Por tanto, es posible encontrar un núcleo especulativo preponderante en el *Corpus*, caracterizado por un cierto número de temas recurrentes (teología negativa, no cognoscibilidad de la esencia divina, deificación, etc.), expresados en el lenguaje inconfundible de Dionisio, un núcleo que podemos enlazar con Hegias e identificar con la autoría originaria de la obra, quizá incluso anterior a la idea de que fuera difundida bajo pseudónimo. Por otra parte, de acuerdo con las referencias textuales que el último siglo de investigaciones dionisianas ha sacado a la luz, es posible, sin embargo, suponer que en la ejecución del *Corpus* hubieran colaborado más autores.

En relación con la discusión cristológica, por ejemplo, se incluyeron intervenciones intercaladas en algunos momentos no consecutivos del *Corpus*, que demuestran que la cristología fue un tema meditado durante la elaboración de la obra: esto permitiría pensar que se hubiesen tenido en cuenta las expectativas de Justiniano, y se hubiesen añadido al texto las disertaciones *ad hoc* en un momento posterior. También en cuanto a la cuestión origenista, es posible que la escritura del *Corpus* hubiera tenido en cuenta las controversias surgidas en Siria, particularmente en lo referido al tema escatológico, para añadir disertaciones específicas en algunos momentos del texto.

La colaboración de más autores, aunque uno fuera el principal, quien según nuestra indagación sería Hegias de Atenas, explicaría cómo se pudo realizar un texto que es testigo de una serie de experiencias difícilmente imaginables como bagaje de una sola persona. De hecho, sería difícil explicar cómo un discípulo de la escuela neoplatónica pudiera tener un conocimiento tan profundo de los ritos de la Iglesia siriaca y del monaquismo siriaco o, mejor dicho, sería posible, pero no ha existido jamás nadie con semejante perfil.

El principal motivo por el que no se ha llegado a proponer jamás una solución convincente al enigma areopagítico radica en la obstinación con la que se busca a una única figura que sume todas las características autorales que se hallan en el *Corpus*, que se pueden explicar sin problemas, en cambio, con la hipótesis de una elaboración conjunta. Así pues, parece plausible que el autor se hubiera valido de consejeros que le permitieran estar al día sobre los distintos frentes del debate filosófico y teológico, y de expresar soluciones ponderadas gracias a un profundo conocimiento del problema. Por tanto, detrás de la composición de la obra es posible suponer una colaboración que recuerda el método con el cual se compuso el *Corpus iuris civilis*, fruto del trabajo de un equipo de juristas coordinados por el cuestor Triboniano.

En última instancia, debemos aclarar el papel de Juan de Escitópolis, autor de un trabajo de revisión y comentarios a la obra, que hacia la mitad de los años treinta del siglo VI estableció la forma definitiva con la que el *Corpus dionysiacum* se ha transmitido desde entonces. De Juan se conoce poco, pero es interesante mencionar que fue un exponente de la cristología neocalcedonense, la misma que apoyaba Justiniano.

Todos los manuscritos que se incluyeron en el *Corpus* proceden de la revisión de Juan, pero sobre todo cabe subrayar cómo este tuvo la precaución de reunir las correcciones del autor y las variantes textuales presentes en diversos manuscritos: si la obra hubiera circulado durante siglos, este hecho entraría dentro de la normalidad, pero nos preguntamos por qué motivo se sintió en el deber de preparar una versión «oficial» de una obra de atribución

incierta que había aparecido pocas décadas antes.

Con todo, lo que resulta todavía más curioso es el comportamiento de Juan de Escitópolis en relación con las cuestiones más espinosas que surgieron del Corpus, en especial sobre el cuestionamiento de su autenticidad; aquí, Juan se muestra un valeroso defensor de la legitimidad de la obra. Esto resultaría totalmente lícito si uno se encuentra con un escrito lo suficientemente útil y relevante como para defenderlo contra las críticas y cuestionamientos. Pero Juan sostiene, además, haber oído que en Roma se conservaba una copia de los escritos dionisianos, según había afirmado un diácono romano llamado Pedro. Frente a una noticia que suena manifiestamente falsa, cabe preguntarse si Juan estaba al corriente de la génesis y los objetivos del *Corpus dionysiacum*, y si habría sido requerido para acallar las dudas que habían surgido, por ejemplo, las que expresó Hipacio de Éfeso durante los coloquios religiosos de 532.

Sobre los Nombres de Dios

El *Tratado sobre los Nombres de Dios* es el más largo del *Corpus* y también el más antiguo, según las últimas investigaciones llevadas a cabo recientemente. Del mismo modo, si diésemos también por buena la cronología relativa que el mismo Dionisio da de sus obras, este resultaría ser también el más antiguo de cuantos han llegado hasta nosotros.

En la obra de Dionisio casi no se distingue entre filosofía y teología, pero este tratado es, sin duda, el que constituye el eje principal del pensamiento del autor sobre Dios y sobre la relación entre Dios y la Creación. En este tratado resulta más evidente el bagaje neoplatónico de su autor, por lo que se podría pensar que Hegias lo escribió con la intención de responder a la filosofía neoplatónica con un sistema filosófico que diera cuenta de la teología cristiana en sus diversos matices. Claramente, para Dionisio el aspecto teológico y místico es el contenido esencial del discurso filosófico, mucho menos catequético y pastoral. El *Tratado sobre los Nombres de Dios* está dividido en trece capítulos, de los que haremos un breve resumen a continuación.

Capítulo 1. Contenidos y finalidad del Tratado de los Nombres de Dios

En el primer capítulo, Dionisio describe el método de la obra y su objetivo. El autor parte del presupuesto de que la divinidad se encuentra más allá del ser, por lo que resulta completamente incognoscible por parte del intelecto humano. Para este aspecto doctrinal se basa en un axioma filosófico tradicional bien asentado en el platonismo, por el cual el conocimiento y el ser se corresponden. Cuando se habla de realidad supraesencial, es decir, más allá del ser, el conocimiento falla en la comprensión de esta realidad.

Para salvar esta imposibilidad gnoseológica, por la cual no se

puede tener ningún conocimiento de Dios en su esencia, interviene la revelación, por la que Dios mismo se da a conocer y evidencia los contenidos verídicos que son expuestos en las Sagradas Escrituras.

Las Sagradas Escrituras, a su vez, confirman que la divinidad está separada de todo y no puede ser de ningún modo investigada; no obstante, Dios, que es llamado en primer lugar «Bien», hace resplandecer su rayo supraesencial como iluminación que proporciona a cada una de las inteligencias. Esta iluminación guía a la comunión y a la asimilación con el «Bien».

Se presentan después los nombres de Dios que Dionisio dice haber retomado de las Sagradas Escrituras: entre ellos se enumeran principalmente los de «Causa», «Principio», «Esencia», «Vida», «Resurrección», «Renovación». Para referirse a Dios en cuanto a Trinidad, Dionisio utiliza preferentemente el término «Tearquía», acuñado por él, que se define también como mónada y hénada, una unidad simple e indivisible. Aunque usa una terminología marcadamente filosófica, el autor se preocupa también de relacionarla con la especulación trinitaria eclesiástica, y se refiere, por ejemplo, a la Trinidad (en griego *trias*) con el adjetivo *tripostática*, que había sido usado por la tradición teológica después del Concilio de Constantinopla en 381.

Una vez establecido que la Tearquía es la causa de los seres en cuanto a «creadora de la esencia», Dionisio introduce la primera referencia cristológica cuando define la encarnación como la eternidad que entra en la dimensión temporal al asumir la naturaleza humana. Dionisio justifica este conocimiento no en sentido sistemático, sino en sentido práctico: el conocimiento de los misterios teológicos se explica, en efecto, como una iluminación que asimila y acerca el Principio, aunque este permanece siempre intangible en sí mismo.

La asimilación a Dios pasa en primer lugar por el conocimiento intelectual, que después debe ser superado en el salto hacia el «esplendor supraesencial» de la Causa divina de todas las cosas, que permanece desconocida en sí misma y separada de todas las cosas. Por este motivo, a la Tearquía, nombre que implica la referencia a

la Trinidad en cuanto principio de la divinidad misma, ningún nombre resulta apropiado. No obstante, las Sagradas Escrituras dan una larga serie de denominaciones: «Bondad», «Belleza», «Sabiduría», «Amor», «Dios de los dioses», «Señor», «Autor de los siglos», «Verbo», «Poder»; de ello se deduce que la Causa de todas las cosas no puede definirse adecuadamente con ningún nombre, pero que, puesto que está presente en todas las cosas como único principio transcendente, puede asumir todos los nombres de las cosas que de ella se originan.

Este procedimiento de simbolización por el que se atribuyen a la Causa atributos de las criaturas, por ejemplo, un rostro, manos, brazos, alas, o incluso se la concibe como dotada de corona, trono, cáliz y copa, constituye el objeto de la *Teología simbólica*, según anuncia el propio Dionisio.

Capitulo II. La Tearquía y el mundo: sobre las uniones y las distinciones

El segundo capítulo se dedica al misterio de la Trinidad y al modo en que esta se da a conocer a los hombres y los hace partícipes de sus bienes. Dionisio articula de un modo totalmente original su discurso sobre los conceptos de «unión» y «distinción», que retoma tanto de la filosofía de Proclo, como del Padre capadocio Gregorio de Nacianceno, en sus tratados principalmente especulativos.

Para Dionisio es la Escritura misma la que transmite algunas cosas «de forma unida» y otras «de forma separada». El autor recurre al ardid literario de referirse a un tratamiento exhaustivo del tema en otro tratado suyo, las *Instituciones teológicas*, el cual no se ha conservado, posiblemente porque jamás fue escrito. De este modo, el autor puede permitirse afrontar el argumento sin realizar el análisis necesario, las correspondientes citas y una organización sistemática de la materia que una disertación exhaustiva habría requerido.

Los nombres unidos son aquellos que se aplican a la Trinidad entera: bondad suprema, divinidad suprema, supraesencial,

supraviviente y así sucesivamente. Estos nombres son predicados inapropiadamente por la Divinidad, a la que, en realidad, no se podría adaptar ningún nombre, dada su transcendencia más allá de todas las cosas. La Escritura, sin embargo, le atribuye a la Causa los nombres de las cosas causadas, lo cual permite nombrarla, aunque de modo impropio.

Los nombres separados son los que la fe cristiana ha reservado a las personas de la Trinidad: el nombre del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo. Son nombres que conciernen a las personas divinas y, por tanto, son planteados más allá del ser. Otro nombre separado de Dios es el de Jesús, que existe como Dios y como hombre. Las hipóstasis divinas, es decir, las tres personas, existen más allá del ser como permanencia que se relaciona recíprocamente, y esto es principio de unidad. Dionisio expresa este concepto con uno de sus neologismos: enarquía.

También se da distinción, y no solamente la que he dicho, porque cada una de las Personas, principio de unidad, tiene su fundamento en la misma Unidad sin mezcla ni confusión, sino también porque lo concerniente a la supraesencial generación divina no es transferible de Una Persona a Otra. El Padre es la fuente única de la Deidad supraesencial, el Hijo no es el Padre, ni el Padre es el Hijo, a cada una de las Personas Divinas se les deben tributar santamente sus propias alabanzas. (*Nombres de Dios*, 2, 5)

Dionisio precisa que las personas divinas no se mezclan entre ellas ni se permutan. La única fuente de la divinidad es el Padre, y el Padre no es permutable en ningún modo con el Hijo.

De modo que estas son las uniones y separaciones según la unidad inefable y según la existencia absoluta de Dios. Es común a toda la Divinidad comunicarse, sin que nadie con quien se comunique tenga realmente contacto con Dios; Dionisio hace una comparación con el centro y la circunferencia de un círculo: el centro es común a todos los puntos de la circunferencia, pero ninguno de ellos lo toca.

Es necesario también recordar el acto providencial «distinto» por

el que el Verbo, desde su supraesencialidad, ha querido tomar forma en el ser y hacerse totalmente hombre con la encarnación, acto en el que, sin embargo, no participan el Padre y el Espíritu Santo. Una larga digresión sobre la encarnación se deja en manos de Hieroteo a través de la cita de una presunta obra atribuida a este autor, los *Elementos teológicos*. En esta cita se afirma que la divinidad es la causa de todas las cosas y, sin ser parte ni todo, ella es todo y es parte, ya que comprende en sí misma la parte y el todo. Añade que la encarnación, aunque comporta la asunción en todo y por todo de lo que es humano, no implica de ningún modo la pérdida de las características divinas de Jesús.

Pues incluso en estas condiciones sigue manteniendo lo sobrenatural y sobreesencial, pues ciertamente no sólo se hizo uno con nosotros sin dejar de ser lo que era y sin mezcla alguna, sin sufrir menoscabo alguno de su sobreabundancia por causa de su inefable anonadamiento sino también porque, lo más maravilloso de todo, estaba en nuestra naturaleza física de forma sobrenatural y teniendo de forma eminente todas las cosas nuestras de manera superior a nosotros y siendo por nosotros supraesencia de nuestra esencia. *(Nombres de Dios,* 2,10)

Al donar y multiplicar sus bienes en favor de todos los seres, la Divinidad se hace múltiple sin separarse de su unidad. Pero Dios en sí mismo no es el Uno, ni participa del Uno, sino que es uno más allá de la unidad.

Si Dios en sí mismo, en su existencia supraesencial y trinitaria, se considera «unión», sus acciones providenciales, que Dionisio llama «procesiones» según una terminología neoplatónica, se consideran, sin embargo, «distinciones», y coinciden con los nombres divinos. Por consiguiente, toda distinción-manifestación es un «nombre unido» en cuanto que en sí se reconoce la Trinidad entera y no a una sola de las personas que la forman.

Capítulo III. Hieroteo, maestro de Dionisio

Dionisio abre este capítulo con una consideración sobre la oración como acercamiento al Principio del bien, que ofrece la

posibilidad de conocer las providencias prodigadas por la Trinidad, la cual permanece por encima del propio Bien. El acto de la oración se presenta como preliminar al discurso teológico porque nos acerca al objeto del discurso. Para ilustrar este concepto, Dionisio recurre a la analogía de una cuerda luminosa que baja del cielo y que, al aferraría con las manos, se puede tirar hacia abajo y dar entonces la sensación de que desciende, cuando en realidad es quien la tira el que se está elevando. Otra comparación es la de uno que, estando sobre una barca, se acerca a la orilla tirando de una cuerda anudada a una roca: la impresión es la de mover la roca cuando en realidad es la barca la que se acerca.

En este capítulo, Dionisio introduce por primera y última vez el nombre de su misterioso maestro, Hieroteo, quien habría sido a su vez discípulo de san Pablo y habría instruido a Dionisio después de haber sido iniciado por el apóstol. Nadie había oído hablar de Hieroteo, por lo que parece una invención más de Dionisio, acertada hasta el punto de inspirar la composición del *Libro de san Hieroteo*, compuesto por un autor anónimo siriano, como ya se ha referido, y de convertirse en el segundo obispo de Atenas (en ciertas listas incluso el primero).

La figura de Hieroteo pretendía quizá encarnar el modelo de maestro ideal, un modelo señalado tal vez por Dionisio a sus excompañeros de la escuela neoplatónica con los que había entrado en polémica, a juzgar por el hecho de que Dionisio atribuye a Hieroteo el título de la obra de Proclo *Elementos teológicos*. Para Dionisio, las enseñanzas de su maestro tienen el valor de una «segunda escritura» que permite a los más débiles nutrirse también de la «Escritura».

Dionisio pasa en este punto a recordar el episodio de la Dormición de la Madre de Dios, uno de los fragmentos más audaces y controvertidos de toda la ficción areopagítica. El autor se dirige al destinatario de los *Nombres de Dios*, el apóstol Timoteo, y evoca el que se ha identificado en la mayor parte de las interpretaciones como el funeral de la Virgen María. La escena descrita por Dionisio presenta detalles que permiten entender la función estratégica de este capítulo: con la presencia de Pedro y Jacobo, el autor quiere

mostrar que la dormición de la que la tradición oriental designa con el elevado apelativo de «Madre de Dios» no tuvo lugar en Éfeso, cerca de la casa de Juan Evangelista, como contaba una muy extendida leyenda, sino en Jerusalén, según una tradición apócrifa diferente.

Aunque la referencia a María no aparezca aquí y se aluda sólo al «cuerpo principio de vida y morada de Dios», este episodio tuvo un papel determinante en la teología que sostiene que la Virgen, antes de ascender a los cielos, debió de pasar a través de la muerte. Además, la definición del cuerpo como fuente de vida y morada de Dios intentaba romper una lanza en favor de la visión cristiana que atribuía una dignidad ontológica a la dimensión corpórea, a diferencia de las lecturas espiritualistas que en el cristianismo antiguo eran comunes, por ejemplo, entre los origenistas y los movimientos más extremos del ascetismo monástico. Sin contar con el hecho de que el desprecio de la realidad corpórea constituía uno de los puntos de partida de la filosofía platónica.

Hieroteo, cuando presencia esta escena, queda completamente extasiado y se sumerge en un canto extático que todos los presentes interpretan como inspirado por Dios. El significado de esta escena es misterioso, pero quizá se podría ver la voluntad de subrayar la contribución de la tradición helenoparlante al culto a María, que preludiaba la promoción de la capital del Imperio romano, que además había adoptado el griego como lengua oficial, como el centro de la devoción a la Madre de Dios.

Después de algunas consideraciones sobre su propio papel de mediador respecto al conocimiento teológico recibido, se concluye el capítulo dedicado a la figura, tan ficticia como estratégica, de Hieroteo.

Capítulo IV. El Bien. La Luz. La Belleza. El Amor. El Éxtasis. El Celo. El problema del mal

Con el cuarto capítulo comienza el tratamiento propiamente dicho de los *Nombres de Dios*. El primer nombre que estudia es el «Bien», que según Dionisio fue atribuido por los autores sagrados

exclusivamente a la Divinidad. El Bien difunde su bondad a todos los seres, como el sol que difunde universalmente sus rayos. Los ángeles cobran vida gracias a la iluminación del Bien: estos son las esencias, las potencias y actos inteligibles e inteligentes, son incorpóreos y privados de materia. El Bien es su morada y de él deriva su condición perenne y de conservación del goce de los bienes, que transmiten a los que les suceden.

El Bien es también la causa de la existencia del alma, tanto de las almas inteligentes como de las almas irracionales de los animales, y finalmente de las plantas que tienen vida nutritiva. El Bien está por encima no sólo de los seres sino del Ser mismo. A esto se añade que también el no-ser tiende al Bien que está más allá de todos los seres. Sin especificar qué entiende aquí por no-ser, Dionisio articula un discurso en un sentido meontológico (relativo al no-ser), y con ello deja entrever un ámbito de reflexión que surge gradualmente en los varios escritos del *Corpus dionysiacum*, por el que una parte de la realidad creada es anterior y superior al Ser. El Bien es también la causa del orden temporal establecido por los movimientos celestes.

El segundo nombre divino es «Luz». La «Luz viene del Bien y es imagen de la Bondad. Por lo tanto, el Bien es elogiado con el nombre de la Luz en cuanto arquetipo que se manifiesta en la imagen». En consecuencia, puede entenderse que la Luz es la aparición visual del Bien. La luz física no sólo mide el tiempo, y por tanto el orden de todas las cosas, sino que se extiende a todas las cosas que participan del Bien. Como el sol nutre con su calor y la luz de sus rayos a todos los seres, así el Bien es el origen de todas las cosas, que por naturaleza se convierten y tienden hacia él, del mismo modo que la luz atrae hacia sí a todas las cosas.

El Bien es también denominado «Luz inteligible» porque llena de luz inteligible todas las inteligencias supracelestes, y purifica los ojos del intelecto de toda ignorancia. La Luz inteligible reúne todas las inteligencias, apartándolas del error, es decir, del poder que divide.

Como tercer nombre divino se introduce el de «Belleza». Dios es

llamado «Bello», aun estando por encima de la Belleza, y toma este nombre de la belleza que de él se extiende a todas las criaturas; esta belleza deriva de algún modo de la Luz, ya que Dionisio la define como causa de la armonía y del esplendor de todas las cosas. La Belleza es además la causa eficiente y final, porque mueve todas las cosas con el amor de la propia belleza y todas tienden a él amándolo.

También el no-ser participa de la Belleza y del Bien, porque es celebrado con referencia a la supraesencialidad divina. Así pues, de la Bondad y de la Belleza deriva el ser y todas las distinciones ontológicas que definen a las criaturas, así como su ordenación recíproca.

Esta relación con la causa bella y buena de todo y entre los seres recíprocamente determina también el movimiento de las inteligencias divinas: estas se mueven en sentido circular cuando están unidas a la iluminación del Bien y la Belleza, en línea recta cuando se dirigen hacia la providencia de las inteligencias inferiores y en espiral cuando se ocupan de los seres inferiores sin separarse de su estado de movimiento circular alrededor del Bien y de la Belleza.

Del mismo modo se comporta el alma, que se mueve circularmente cuando se adentra en sí, y se recoge en su facultad intelectual que la aleja de la multiplicidad exterior; se mueve en espiral cuando actúa por vía racional y discursiva, y, finalmente, en línea recta cuando, partiendo de los símbolos sensibles, se eleva hacia la contemplación.

Se pasa así al nombre divino de «Amor», tras una digresión exegética para demostrar que el uso de la palabra *amor (eros)* respecto a Dios no es ilícita: la traducción al griego de la Biblia de los Setenta, que usaban los bizantinos, no contempla nunca la palabra *eros* en referencia a Dios, sino solamente *agape* ('dilección'). No obstante, para Dionisio, Dios es también *eros* y aporta pruebas bíblicas y patrísticas para justificarlo. Por el contrario, aquello a lo que los hombres comunes se abandonan, o sea al amor parcial y físico, no es el verdadero amor, sino más bien

una imagen desvanecida de este.

El Amor se define como potencia unitiva que preexiste en la Bondad y en el Bien y que concede el bien y la belleza. El Amor divino es también extático, porque impide a los amantes pertenecer exclusivamente a sí mismos, y no a los seres que aman. Del mismo modo, Aquel que es causa de todas las cosas sale de sí mismo por su bondad amorosa de proveer a todos los seres.

Como conclusión al discurso sobre el Amor, Dionisio hace referencia a lo ya dicho por su maestro, al que no nombra explícitamente, en la obra los *Himnos Amatorios*, título calcado, una vez más, de una obra de Proclo, posiblemente para demostrar la precedencia cronológica de Dionisio y Hieroteo respecto al pensador neoplatónico: el Amor puede ser divino, angélico o intelectual, y constituye una fuerza unitiva y conectiva que impulsa a los seres superiores a cuidar de los seres inferiores, a los seres iguales a participar en una relación mutua, y a los seres inferiores a tender hacia los superiores. Así pues, las diferentes modalidades de amor se encauzan a una única fuerza, la unitiva que se mueve del sumo Bien hasta el último de los seres.

En el cuarto capítulo se hace una pausa formal y de contenido, puesto que es después del tratado del Amor cuando Dionisio introduce el problema del mal, que expondrá mediante la copia del tratado de Proclo —¡de nuevo el diádoco ateniense!— *La inexistencia del mal*.

De Proclo, Dionisio retoma la estructura dialéctica basada en un conjunto inicial de preguntas acerca de la naturaleza del mal. La metodología se aleja de la que siguió para la escritura de otros textos areopagíticos, es decir, de la escritura asertiva. Al hablar del mal, se nos acerca a la solución a través de la investigación de hipótesis. Las preguntas que Dionisio plantea parten del problema de los demonios malvados: ¿por qué los demonios no se inclinan hacia el Bien y la Belleza, sino que son causa del mal para sí mismos y para los otros seres? ¿Por qué la clase de demonios que nacen del Bien están privados de la forma del Bien? ¿Por qué han cambiado y se han convertido en malvados? Y finalmente, ¿qué es

el mal? ¿Qué lo causa? ¿Cómo puede existir el mal si existe la Providencia?

Dionisio inicia un largo recorrido para desentrañar el problema con la afirmación de que el mal no deriva del Bien porque, si derivase del Bien, no podría ser un mal. Así como el fuego no tiene la propiedad de producir el frío, así del Bien no puede derivar su contrario: la naturaleza del Bien es la de producir y salvar, mientras que es propio del mal destruir y corromper. Todos los seres derivan del Bien, que está por encima del ser, mientras que el mal no está en los seres ni tampoco en las cosas que no son.

Si el mal no deriva del Bien ni del Ser, ¿cuál es, por tanto, su origen, su causa? Ciertamente no es Dios, que no concede los males ni en absoluto ni provisionalmente. Tampoco está en los ángeles, puesto que sus acciones para castigar a los pecadores son, en realidad, una rectificación de las desviaciones ocasionadas. Pero tampoco los demonios son malos por naturaleza.

Como conclusión a esta larga serie de respuestas negativas, que excluyen el mal del plano del Ser y del origen de los seres, se introduce el elemento de la elección voluntaria. Los demonios son malos porque han dejado de desear y de cumplir los bienes divinos. Esto hace que sean malos no por naturaleza, sino debido a que no han seguido su naturaleza. El mal, en los demonios y en los hombres, es la ausencia de perfección de los respectivos bienes, es decir, de su condición natural. Por tanto, el mal consiste en no poder realizar lo que es dado por naturaleza. De hecho, ninguna naturaleza es mala, puesto que el mal se define por no querer ser conforme a la naturaleza.

Dionisio se preocupa enseguida de precisar que la naturaleza corpórea no es causa del mal, ni la materia es un mal en cuanto que participa del orden, de la belleza y de la forma. En estas explicaciones se puede constatar un alejamiento de la posición de Plotino, para el que la materia informe, en cuanto a privación absoluta, se identifica con el mal.

Así como el Bien tiene una Causa única y universal, el mal, por

el contrario, es causado por muchos defectos individuales: ello no tiene una subsistencia propia como hipóstasis, sino una condición parasitaria respecto al Bien, que Dionisio refiere con el término *paripóstasis*, tomado de Proclo. En conclusión, el mal es privación, defecto, falta. En sí mismo, «no es nada en ningún modo y en ningún lugar».

La pregunta final, «¿cómo puede existir el mal si existe la Providencia?», lleva a la constatación de que esta provee también a los que realizan el mal, y rechaza la afirmación de que sería preferible que la Providencia eliminase los males, aun a costa de ir contra la voluntad humana. El tema de la voluntad, al que ya se había recurrido para explicar la maldad de los demonios, surge, por tanto, al final del recorrido para justificar el porqué del alejamiento del Bien.

Así pues, observamos que, si bien Dionisio condujo toda la argumentación del problema del mal respaldado por lo escrito por Proclo, en la explicación última recurre a un argumento propio del punto de vista cristiano.

Capítulo V. El Ser

El «Ser» es el nombre divino de Aquel que verdaderamente es. Al hablar del Ser, Dionisio precisa que no pretende investigar la supraesencialidad divina, que no puede conocerse, sino el proceso por el que el Principio supraesencial, es decir, la Trinidad, crea la esencia de las cosas que son. Esto recuerda al discurso fundamental según el cual los nombres divinos expresan una relación especial entre la Causa única de todo, esto es, Dios, y los seres.

El nombre del Bien se extiende tanto a las cosas que son como a las que no son, mientras que el nombre del Ser concierne sólo a las cosas que son, aunque el Ser-en-sí permanezca superior a estas. El nombre de la Vida se extiende a los vivos, pero la Vida-en-sí es superior a estos. De igual modo, el nombre de la Sabiduría se extiende a todos los que están dotados de inteligencia, razón y sensibilidad.

El «Bien», el «Ser», la «Vida» y la «Sabiduría» no son, sin embargo, principios diferentes, sino sólo nombres extraídos de los efectos ejercidos sobre las criaturas por la única Causa. Las criaturas están más cerca del Bien en la medida en que estas participen de sus nombres: las inteligencias celestes son superiores a los seres racionales, los cuales son superiores a los seres sensibles, a su vez superiores a los que no poseen la vida.

Al decir que el Bien es el verdadero Ser que otorga existencia a todas las cosas que son, Dionisio puede aceptar en su discurso la enseñanza bíblica que afirma a Dios como ser verdadero. En el *Libro del Éxodo*, Dios se aparece a Moisés en la zarza ardiente y le revela ser «Aquel que es». Siendo superior al Ser, Dios, en un sentido riguroso, no es, pero contiene en sí con anticipación todo el Ser. Por tanto, cada uno de los seres que existen es pensado y es conservado en Dios, que tiene una existencia anterior a todas las cosas. Por esto, el don del Ser-en-sí se da con anterioridad a todos los otros dones: precede a la Vida-en-sí y a la Sabiduría-en-sí, y a todos los otros dones referidos con un nombre divino.

Los ángeles, que residen en el vestíbulo de la Trinidad, tienen el ser y el estado deiforme en grado máximo, mientras que las criaturas poseen un grado inferior de ser. Así, todos los seres tienen el ser y el ser bien. Dios es todas las cosas porque es el creador de todas las cosas, y posee en sí las razones *(logoi)* de todas las cosas, aunque esté supraesencialmente separado de todas las cosas. Por tanto, los *logoi* son las voluntades creativas de Dios, que fueron predeterminadas por Dios antes de ver la luz.

En estas afirmaciones, Dionisio argumenta de forma clara y nítida el monocausalismo que distingue al monoteísmo cristiano.

No es casual que introduzca una nota polémica contra el filósofo Clemente al recordar que los paradigmas transcendentales del ser no existen por sí solos, motivo por el que es necesario atribuir a Dios la causalidad de todas las cosas que son y que no son. Detrás de la alusión a Clemente podemos reconocer, como hemos visto, a la figura de Proclo.

Capítulo VI. La vida

El capítulo sobre el nombre de «Vida» corrobora el cuadro teórico ya afirmado con relación a los otros nombres divinos. Dios es la vida en sí, superior a toda Vida, y da la vida a todos los vivos supracelestes, es decir, a los ángeles, concede una vida inmortal, pero esta misma inmortalidad puede ser alcanzada por los hombres, que poseen una naturaleza mixta, esto es, están hechos de cuerpo y alma.

En relación con este tema, Dionisio se preocupa de subrayar que los filósofos antiguos veían la inmortalidad extendida a los cuerpos como un hecho contra natura; sin embargo, el autor objeta que se trata de algo divino y que, aunque superior a la naturaleza ordinaria, no es imposible para la Vida divina, que es omnipotente.

Capítulo VII. La Sabiduría, el Intelecto, la Razón, la Verdad, la Fe

La Sabiduría divina no es racional, ya que Dios es la causa sapiente de todo y produce la sabiduría en sí misma y toda sabiduría individual. De la Sabiduría derivan todas las inteligencias y razones. Asimismo las sensaciones son eco de la Sabiduría, así es que también la inteligencia de los demonios procede de ella.

La Sabiduría divina consta, en primer lugar, de la comprensión de todas las cosas antes de que existan. La inteligencia divina no conoce las cosas a partir de su existencia, sino que las conoce por sí mismas y en sí mismas: mediante el conocimiento de sí misma, la Sabiduría divina lo conoce todo. Sin embargo, el conocimiento que Dios tiene de sí no es distinto del conocimiento de las cosas que existen, pero es conociéndose a sí mismo que Dios conoce todas las cosas.

Pero ¿qué puede decirse del conocimiento de Dios, que es en sí mismo incognoscible? La conclusión es paradójica: Dios no es ninguno de los seres y no es conocido en ninguno de ellos, sin embargo, «él es todo en todos y nada en ninguno; es conocido por todos en todo y por ninguno en nada».

Finalmente, existe un conocimiento sublime de Dios mediante el no saber *(agnosia)*. La inteligencia alcanza este conocimiento cuando se separa de todas las cosas y también de sí misma, para unirse al divino esplendor y ser iluminada por la Sabiduría. En consecuencia, parece que la suprema ignorancia coincide con la suprema Sabiduría.

Dios es llamado también «Verbo», o sea, razón, ya que contiene en sí todas las causas y razones de las cosas. Es la Verdad simple, y en ella está la Fe, que es la permanencia de los creyentes en la verdad.

Capitulo VIII. El Poder, la Justicia, la Salvación, la Redención

El nombre de «Poder» se encuentra de forma recurrente en las Sagradas Escrituras y en la tradición patrística: Dionisio se plantea la pregunta de por qué Dios se denomina «poder» aun siendo superior a todo poder. Y también aquí, de forma similar a lo dicho antes, la respuesta se centra en el hecho de que Dios contiene en sí de antemano todo el poder, antes de que este sea originado por él.

En lo que se refiere al nombre de «Justicia», Dios salva y conserva la esencia de todas las cosas, cada una en el orden que le es propio. Pero en caso de que algún ser caiga en la corrupción, Dios lo devuelve a su estado originario, motivo por el que también es llamado «Redención». La Justicia finalmente mantiene también las desigualdades entre los seres, y no consiente que haya mezcla alguna entre ellos.

Capítulo IX. Grande, Pequeño, Idéntico, Otro, Semejante, Desemejante, Estado, Movimiento, Igualdad

Dios es llamado «Grande» y «Pequeño» no porque sea cuantificable. Es grande porque es la causa de la grandeza de las cosas grandes, y es pequeño porque escapa a toda medida y penetra en todas las cosas.

Toma después el nombre de «Idéntico», ya que no varía y

permanece eternamente idéntico a sí mismo. Es absolutamente increado y, por tanto, siempre existente, siempre perfecto y siempre el mismo. Hace resplandecer la identidad de sí mismo a todos los que de él participan, pero Dios es también Alteridad, ya que, aunque provee a todos los seres, se hace «todo en todas las cosas», permanece en su identidad distinto a todos.

Al introducir el nombre divino de «Semejante», Dionisio habla de las representaciones simbólicas con las que Dios es presentado en las Sagradas Escrituras, y llama la atención sobre el hecho de que está privado de cualquier tipo de forma. Sin embargo, para la interpretación mística de los símbolos, el autor del *Corpus* remite a su tratado ficticio sobre la *Teología simbólica*. Respecto a las tres dimensiones corpóreas, la latitud o grandeza de Dios se describe como la actuación hacia todas las cosas, la longitud como el poder que se extiende sobre todas las cosas y la profundidad como el misterio que encierra su imposible cognoscibilidad.

Para abordar el tema de la semejanza, Dionisio emplea el argumento bíblico de la creación del hombre a imagen y semejanza de Dios. En realidad, Dios no es parecido a nada, pero concede una semejanza relativa a aquellos que se convierten a él. Cuando aquellos a los que ha concedido participar toman parte en el nombre de «Semejante», se unen a él en la mayor medida posible, aunque la unión con la esencia divina quede completamente excluida. En consecuencia, resulta menos problemático el nombre de «Desemejante», al ser Dios distinto de todo. Pero ello no implica que haya una contradicción entre estos dos nombres, pues existe una imitación del Inimitable en la medida de lo posible, mientras que la desemejanza entre los efectos y la causa permanece.

Un discurso parecido se aplica a los nombres de «Inmóvil» y «Movimiento». Dios, que es inmóvil en sí mismo, situado en su inmóvil identidad de modo supraesencial, causa la estabilidad de todo, afirma que se mueve no en relación con el movimiento físico, sino con su actuar providencial hacia los seres, pues los lleva a la existencia y los conserva.

Por último, Dios es llamado «Igual», puesto que carece de partes

y no cambia. Además, penetra igualmente en todo a través de todo, y distribuye sus dones según los méritos de cada uno, y contiene en sí toda igualdad inteligible, inteligente, racional, sensible, esencial, natural y voluntaria.

Capítulo X. Omnipotente, Anciano de días, Eterno

Dios recibe el nombre de «Omnipotente» puesto que contiene en potencia todas las cosas, funda y hace indestructible el universo. De él nace todo como de una raíz, y hace que todo retorne y se mantenga en él. Así, la Tearquía es llamada «Omnipotente» porque a todos domina y gobierna sobre todas las cosas.

El nombre «Anciano de días» aparece en el texto bíblico *Libro de Daniel* (7,9). Señala la eternidad de Dios, que existe antes de los días, de los siglos y del tiempo. Por ello aparece representado como viejo y joven, mostrando así que es antiguo, porque es anterior a todo en el tiempo, y al mismo tiempo joven, puesto que está libre del paso del tiempo. Las realidades llamadas «eternas», sin embargo, no son coetáneas a Dios, porque en realidad Dios es superior tanto al tiempo como a la eternidad.

Capítulo XI. Paz, Ser en sí, Vida en sí, Sabiduría en sí

En su calidad de «Paz», Dios produce la armonía entre todas las cosas, y así conduce la multiplicidad hacia la unidad. La unión en la paz permite a las inteligencias divinas, unidas en su intelección, ascender hacia aquello que está por encima de la inteligencia. Así, las almas, con la unión de sus razonamientos, avanzan por un camino ordenado hacia la unión con aquello que está más allá de la inteligencia.

Todos los seres desean la paz, y quieren permanecer inmóviles e incorruptibles. También aquellos que provocan tumultos y sediciones están movidos por un deseo oscuro de paz, y creen que la encontrarán en las pasiones y en los placeres.

Además de esta paz, que es un componente ontológico de los seres, existe también la filantropía pacífica en Cristo. Esta nos

enseña a «no estar más en guerra con nosotros mismos, ni entre nosotros, ni con los ángeles, sino a realizar con ellos las cosas divinas según nuestras posibilidades».

Una vez concluido el discurso sobre la Paz, el capítulo se centra en un argumento que parece copiar temas ya tratados en capítulos precedentes, y que corrobora que los nombres divinos atribuidos a Dios se extraen de las cosas que han sido causadas por él, ya que es el autor de todo y todo lo domina desde su supraesencialidad. El objetivo de esta matización es subrayar que los nombres divinos, aunque no definan a Dios en sí mismo, no constituyen entidades separadas y autosuficientes respecto a la causalidad divina, o sea, no son modelos ontológicos autosuficientes, al modo de las ideas de Platón.

Los nombres de Dios equivalen a las acciones providenciales divinas que no son distintas de Dios, pero que tampoco coinciden con su esencia, ni con alguna de las hipóstasis de la Tearquía. Las acciones providenciales, definidas por nombres, pueden ser compartidas por los seres, aunque Dios no pueda ser compartido.

Capítulo XII. Santo de los santos, Rey de reyes, Señor de señores, Dios de dioses

Entre los infinitos nombres que pueden atribuirse a Dios, se encuentran concretamente aquellos que las Sagradas Escrituras emplean para señalar su realeza, su perfección y su superioridad sobre todas las cosas. Es en virtud de la participación en estos nombres-acciones por la que algunos pueden ser santos, reyes, señores o dioses.

Capítulo XIII. Perfecto, Uno

Los últimos nombres divinos a los que Dionisio dedica su tratado constituyen el punto culminante de todo el recorrido filosófico realizado. Con el nombre de «Perfecto», Dios es señalado como autosuficiente en sí, aquel respecto al que no existe nada mejor o ulterior, y asimismo autosuficiente al conducir a la perfección a los seres con sus energías providenciales. En el nombre de Uno, Dios es

la energía divina que permite a todas las cosas alcanzar la unidad: todos los seres participan del Uno, así como cada multitud participa de la unidad. Sin el Uno no hay multiplicidad, aunque el Uno carezca de multiplicidad.

También las Sagradas Escrituras atribuyen el nombre de «Uno» a Dios: a la Tearquía, por ser la única causa de todo, al único Padre, único Señor Jesucristo y único Espíritu Santo: las tres personas son, además, definidas como «superunidas», puesto que están recogidas en una unidad supraesencial.

Por esta razón, Dios, en cuanto unidad supraesencial, no es en sí mismo ni uno ni trino, ya que su verdadera naturaleza escapa a cualquier definición y a cualquier comprensión. Esta constatación refleja la idea general de la teología negativa dionisiana. Así pues, el análisis de los nombres de Dios se concluye con la afirmación, anticipada, por otra parte, como premisa en el primer capítulo de este tratado, de que Dios es innombrable e incomprensible.

Sin embargo, la bondad de Dios concede también el don de decir y de decir bien. Por tanto, la reflexión teológica sobre Dios procede de la revelación y es verdadera gracias a ella. En última instancia, Dionisio añade que el tratado no puede ser completo, ya que otros nombres podrían añadirse a la lista; en consecuencia, recomienda a los destinatarios del texto que lo hagan según el método que él ha empleado.

En este último capítulo, sobre todo al afirmar la negación más radical, por la que se niega que Dios sea uno y trino, negación superada a través de la revelación, Dionisio pretende dar una respuesta a la cultura filosófica, y en particular a la lógica negativa de Damascio, desde la perspectiva de la superación teórica del paganismo, que el *Corpus dionysiacum* se propone como uno de sus principales objetivos.

Sobre la *Teología mística*

Aunque este escrito constituye uno de los cuatro tratados que forman el *Corpus dionysiacum*, presenta una extensión más breve que algunas de las cartas areopagíticas o algunos capítulos de los *Nombres de Dios*. Sin embargo, su sucinta extensión está compensada por la densidad de los cinco capítulos que la componen.

La *Teología mística* contribuyó muchísimo a la difusión de los grandes temas dionisianos, como la teología negativa o la divina tiniebla de la no consciencia, y, no menos importante, introdujo en la tradición cristiana el término *mística* para señalar la forma más elevada de unión con Dios, aquella que no se puede describir con palabras ni comprender con el intelecto.

El primer capítulo está dedicado a la definición de «divina tiniebla», oxímoron con el que Dionisio define la condición divina, que es inescrutable y al mismo tiempo coincide con la forma suprema de conocimiento. El capítulo se abre con una oración a la Trinidad, que merece ser reproducida literalmente porque ejemplifica bien el lenguaje de Dionisio, enigmático e imaginativo, rico en términos superlativos e hiperbólicos, significativos de conceptos profundos y difíciles:

> Trinidad supraesencial, Sumo Dios, Suprema Bondad, guardián de la sabiduría divina de los cristianos, condúcenos a la más desconocida, la más luminosa, la más alta cumbre de las Escrituras místicas; allí donde los simples, absolutos e inmutables misterios de la teología están ocultos bajo las tinieblas más que luminosas del silencio que revela los secretos; que exuberantemente desbordan su abundante luz en medio de las más negras tinieblas a las mentes deslumbradas de hermosísimos fulgores, en ese lugar totalmente intangible e invisible.

El autor se detiene, apenas empezar, sobre un tema por el que siente bastante aprecio: el de mantener estas enseñanzas fuera del alcance de aquellos que no han sido iniciados, ya que los misterios

divinos se revelan sólo a quienes son dignos de ello.

El Evangelio es amplio y al mismo tiempo conciso porque la Causa de todo puede expresarse con muchas palabras y también con pocas. De hecho, el silencio es el mejor modo de reflejarla. El ejemplo de la ascensión de Moisés al Sinaí se señala como modelo característico de quien deja tras de sí toda visión o sueño para entrar en la tiniebla secreta del no conocimiento, en la que toda percepción y toda actividad de la razón y del intelecto son abandonadas, lo cual permite la unión perfecta con Aquel que todo lo transciende.

La ascensión de Moisés define el método teológico y ascético por excelencia, que es el de la negación (en griego, la *apofasia*). Dios se define mejor negándose de él todas las cualidades y todos los atributos que son conocidos en las criaturas.

Si el método afirmativo (llamado también «catafático») contempla la afirmación progresiva de las cualidades más elevadas de los seres, el método negativo procede, por el contrario, a través de la negación de las cualidades, desde las más elementales a las más elevadas, hasta llegar a la total imposibilidad de proferir palabra alguna, de modo que se accede al silencio que corresponde a la unión perfecta con Dios.

El quinto y último capítulo del tratado expone una larga serie de negaciones que permiten comprender lo que mejor define a Dios: nada.

Dios no es palabra, ni es luz, ni es vida, no es unidad o divinidad, no es uno, no es bondad, no es hijo ni padre, no es ninguna de las cosas que son y ninguna de las cosas que no son. Él está por encima de cualquier afirmación y de cualquier negación, pues está completamente despojado de todo.

Dionisio en el Paraíso de Dante

La ordenación de los ángeles que estableció Dionisio se convertirá en canónica durante toda la Edad Media grecolatina. Así, también en la obra de Dante podemos encontrar las nueve jerarquías angélicas. Además, según algunos, la organización de los tres cánticos descritos en la *Divina comedia* derivaría de la visión jerárquica dionisiana, así como la experiencia de la luz divina en el *Paraíso* sería una deuda del gran poeta florentino con el *Corpus dionysiacum*. Dionisio es, además, uno de los personajes del *Paraíso*. El poeta lo conoce en el décimo canto:

Ve la luz de aquel cirio,
junto a ella que aun en carne mortal
por dentro supo
la angélica natura y sus oficios.

Pero es sobre todo en el vigésimo octavo canto que su papel de autoridad indiscutible sobre la ciencia de los ángeles encuentra reconocimiento, acompañado de una curiosa invención poética. Dante tiene bien presente que otra autoridad de la cultura medieval, el papa Gregorio Magno, había descrito la jerarquía angélica en diferentes términos que los dionisianos.

De hecho, Gregorio —muerto en 604— escribió en una época en la que el *Corpus dionysiacum* todavía no se había consolidado universalmente. De ahí que las discrepancias entre estos dos autores provocaran incomodidad en ese período. Dante resolvió el conflicto, mejor que cualquier argumentación filosófica, con una ocurrencia de su genio poético: Gregorio, una vez llegado al Paraíso, constata que las jerarquías se organizan como había dicho Dionisio y no como había supuesto él, y ríe del error propio.

Y Dionisio con tanto deseo
a contemplar se dedicó estos órdenes
que, como yo, los nombra y los distingue.
Pero de él se apartó Gregorio;
y en cuanto abrió los ojos
en el cielo de sí mismo por esto se reía.

Sobre la *Jerarquía celeste*

La *Jerarquía celeste es* el tratado del *Corpus* dedicado a los ángeles. Su fortuna fue extraordinaria, tanto que la teología cristiana en lo sucesivo hará referencia constante a los contenidos de esta obra, que no serán puestos jamás en duda. Por tanto, podemos afirmar que la angeología dionisiana representa un fundamento estable del conocimiento de esta parte tan misteriosa del dominio de lo invisible.

Basílica de Santa Sofía.

Capítulo I. La iluminación divina. Las dos jerarquías

El tratado se abre con una cita del Nuevo Testamento, precisamente de la Carta a Jacob: «Todo don excelente y todo don perfecto vienen de lo alto, del Padre de las luces». La iluminación divina, además de constituir el principal don y eje unificador de la jerarquía, es la fuerza unitiva que impulsa hacia lo alto a sus miembros y los deifica.

Los ángeles, miembros de la jerarquía celeste, participan de manera inteligible de esta iluminación, cada uno según su propia clase.

Los hombres, miembros de la jerarquía eclesiástica, reciben según su capacidad esta iluminación y la conocen representada con

símbolos adecuados al estado de cada uno.

La organización jerárquica de los ángeles es conocida por los hombres a través de símbolos, que son al mismo tiempo encubrimientos y revelaciones de la luz teárquica. En la imitación de la jerarquía celeste, la jerarquía de los hombres no puede prescindir del apoyo material y visible de los símbolos.

Capítulo II. Las jerarquías celestes se manifiestan en símbolos

En este capítulo se expone el plan del tratado. En primer lugar, se ilustra el objetivo de la jerarquía, su estructura y su dinámica, así que se presentan los órdenes de la jerarquía celeste tal y como aparecen en las Sagradas Escrituras. Al carecer de forma, las jerarquías celestes se describen a través de símbolos sagrados, que se usan en condiciones de elevar la inteligencia a la comprensión del mundo de los incorpóreos.

De forma análoga al método de investigación argumentativa, que distingue entre teología afirmativa y teología negativa, el conocimiento simbólico se da a partir de símbolos semejantes y desemejantes. Con los primeros, las realidades invisibles, a partir de la Trinidad, se señalan a través de las formas elevadas y venerables como el intelecto, la «luz», la «vida», etc., que todavía están alejadas del significado de su naturaleza. Los términos negativos, como *invisible, infinito* e *incomprensible* significan no lo que Dios es, sino lo que no es, y, por tanto, resultan más convenientes para definir la absoluta alteridad de la esencia divina.

El mismo discurso es válido para los órdenes angelicales; los símbolos desemejantes, lejos de deshonrarles, muestran que estos órdenes sobrepasan todas las cosas materiales y son superiores al cosmos sensible. Así pues, se hablará de «semejanza desemejante», ya que los atributos tomados de las criaturas sensibles pertenecen a las inteligencias angélicas de un modo distinto: por ejemplo, la ira, en referencia a ellos, simboliza su racionalidad viril y la firmeza de la inmutabilidad: la concupiscencia simboliza el amor que está en ellos hacia lo que es inmaterial y el deseo de la contemplación.

En las Sagradas Escrituras, los símbolos desemejantes se encuentran aplicados no sólo a las jerarquías angélicas, sino también a Dios mismo: Dios es simbolizado así en sustancias materiales como la piedra angular (Isaías 28,16) o en animales, como el león o la osa furiosa (Oseas 5,14), o incluso también el gusano (Salmos 22, 7).

A través de estas representaciones incómodas, la inteligencia es empujada a renegar de su apego a las cosas materiales con el fin de ascender, a través de símbolos visibles, hacia lo inmaterial que está en las alturas.

Capítulo III. La definición y el provecho de la jerarquía

Dionisio define la jerarquía —cabe recordar que es un término inventado por él— del siguiente modo:

Un orden sagrado, un saber y actuar asemejado lo más posible a lo divino y que tiende a imitar a Dios en proporción a las luces que recibe de Él.

Los conceptos clave que derivan de esta definición son la imitación de Dios por parte de cualquier miembro de la jerarquía, en proporción a su posición y posibilidad, y la transmisión por parte de Dios de las iluminaciones a miembros de la jerarquía. De manera que en la jerarquía se dan dos movimientos: uno ascendente, de las criaturas que se esfuerzan por asimilarse a Dios, y otro descendente, de las energías divinas que se transmiten a través de los diversos órdenes jerárquicos.

La finalidad de la jerarquía consiste en alcanzar la asimilación y la unión con Dios en la mayor medida posible. La puntualización «en la mayor medida posible» es repetida por Dionisio varias veces, para subrayar que, en realidad, una asimilación total con Dios no es posible. Una tercera definición nos ayuda a comprender la estructura de la jerarquía, compuesta por diferentes órdenes de ángeles;

Al decir jerarquía se intenta demostrar una disposición

absolutamente sagrada, imagen de la hermosura de Dios, que pone de manifiesto los misterios de la propia iluminación, gracias a su rango y saber jerárquicos y que se asemeja, en la medida posible, a su propio origen.

Así pues, en la jerarquía se establece una sinergia entre los movimientos voluntarios y ascendentes de sus miembros y la energía divina que procede de lo alto. En esta dinámica, que caracteriza la jerarquía, se reconocen tres momentos peculiares: la purificación, la iluminación y la perfección. El orden que es purificado por el orden superior purifica a su vez al orden inferior, el que es iluminado por el orden superior ilumina el orden inferior, y el que es perfeccionado por el orden superior perfecciona al inferior. No todos los órdenes tienen el mismo cometido, sino que cada uno desarrolla sus funciones con relación al orden jerárquico, establecido por Dios.

Capítulo IV. Lo que significa el nombre «ángel»

Toda realidad participa de la divina providencia, ya que el «el ser de todas las cosas es la Divinidad más allá del ser». Los vivos participan de la energía divina de la Vida, los seres inteligentes y dotados de razón participan de la Sabiduría. Las inteligencias celestes participan de los dones de la Tearquía en mayor medida que el resto de los seres, ya que imitan intelectualmente su modelo e intentan asimilarse a la Tearquía estando por encima del cosmos. Las inteligencias celestes participan de la divinidad de modo directo y revelan de muchas maneras los secretos de la Tearquía. Por este motivo se llaman «ángeles» *(aggelos* en griego significa 'mensajero'), ya que comunican la iluminación teárquica que ellos reciben primero.

Las Sagradas Escrituras revelan que la Ley se ha transmitido a través de los ángeles, y que los patriarcas que vivieron antes de la Ley y después de ella fueron guiados por ángeles. Así como las apariciones de Dios no han tenido nunca lugar sin la mediación de los ángeles, que instruyeron a aquellos a quienes eran destinadas. En cada jerarquía, debe haber siempre funciones primarias, medianas y últimas.

Finalmente, se enumeran los episodios del Nuevo Testamento en los que los ángeles desempeñan un papel, desde la aparición de Gabriel a Zacarías hasta la anunciación de la Virgen María y su aparición durante la Natividad, y la consolación de Jesús en el jardín de Getsemaní. También es recordado que Jesús es llamado proféticamente «Ángel del Gran Consejo» (Isaías 9,15) porque anunció cuanto oyó del Padre.

Capítulo V. ¿Por qué el nombre de «ángel» se puede atribuir a cualquier esencia celestial?

Las inteligencias celestes tienen un orden de subordinación las unas respecto a las otras. Los órdenes superiores poseen todas las virtudes de los inferiores, pero no al revés. Los órdenes inferiores reciben la iluminación de los órdenes superiores, que la transmiten sin recibir nada a cambio. Los autores sagrados hablan en general de «ángel», que es el nombre del orden inferior a todos, usado para cualquiera de los miembros de la jerarquía celestial, ya que todos tienen la capacidad de revelar la iluminación divina. No obstante, este es el único caso en el que se usa de forma genérica el nombre de un orden particular, pues aquí se trata de una función general de los ángeles, mientras que no se emplean los nombres de los órdenes intermedios para designar a los órdenes superiores.

Capítulo VI. La estructuración triádica de la jerarquía celeste

El orden de la jerarquía celestial es sólo conocido por Dios, su Principio creador. Los hombres no podrían conocer los misterios de las inteligencias supracelestes si no fuera a través de la revelación.

La jerarquía celeste está dividida en nueve nombres reagrupados en tres tríadas que podemos resumir del siguiente modo:

- **Primera jerarquía**: Tronos, querubines, serafines
- **Segunda jerarquía**: Potestades, dominaciones, virtudes
- **Tercera jerarquía**: Principados, arcángeles, ángeles

Dionisio afirma que son las Sagradas Escrituras las que revelaron el nombre de los nueve órdenes, pero la disposición ternaria la atribuye a su «iniciador». ¿Se refiere a san Pablo o a Hieroteo? De hecho, la disposición ternaria de las inteligencias es un extracto característico del sistema de Proclo: por tanto, Dionisio debería estar refiriéndose a Hieroteo alias Proclo. En la tradición eclesiástica, la reagrupación en tríadas de los ángeles no fue conocida antes de Dionisio, aunque los nueve órdenes habían hecho aparición ya en algunos textos litúrgicos. Dionisio no hizo sino retomarlos de la tradición eclesiástica, organizados según un principio retomado del sistema filosófico de Proclo y transmitirlo de este modo a la tradición sucesiva, que no pondrá jamás en duda la exactitud de la ordenación jerárquica dionisiana.

Capítulo VII. La primera jerarquía angélica. Serafines, querubines, tronos

La primera jerarquía angélica se sitúa en el lugar más próximo a la Divinidad, sin intermediarios, y es la destinataria de las teofanías divinas, es decir, de las manifestaciones de Dios. La relación de esta primera jerarquía con Dios es inmediata, ya que sus miembros contemplan a este en su luz increada y no a través de símbolos o figuras. Estos reciben el ser de Dios y son superiores a cualquier otra criatura en virtud de su posición en la antesala de la Tearquía.

Los serafines se caracterizan por su incesante movimiento alrededor de las realidades divinas: estos arden en su movimiento, transmitiendo y purificando a los ángeles inferiores con su fervor. El nombre de «querubines» indica la aptitud hacia el conocimiento, a la contemplación de Dios y a recibir la iluminación suprema. El nombre de «tronos» indica su completo distanciamiento de cualquier realidad terrena; estos reciben la visita divina con perfecta impasibilidad e inmaterialidad.

Todas las potestades celestes son instruidas por las jerarquías superiores en el conocimiento de las actividades divinas, que Dionisio llama «ciencias teúrgicas». La primera jerarquía es instruida directamente por la Tearquía, mientras que las inferiores reciben la ciencia divina de la primera, en la modalidad de la

purificación, iluminación y perfección.

Capítulo VIII. La segunda y mediana jerarquía angélica. Dominaciones, virtudes, potestades

Las dominaciones deben su nombre a su elevación no sujeta a ninguna tendencia terrenal y a la ausencia de deseo hacia las realidades inferiores. Por otro lado, las virtudes tienen el privilegio de la fuerza viril en las operaciones divinas, que conducen a la semejanza con Dios. Las potestades indican su disposición armoniosa y sin confusión para recibir los dones divinos; esto implica que las jerarquías supracelestes no abusen de su poder respecto a los seres inferiores.

La segunda jerarquía es purificada, iluminada y perfeccionada directamente por las iluminaciones de la Tearquía, y, en segundo lugar, por las iluminaciones transmitidas por la primera jerarquía angélica. Cada jerarquía, que colabora por sinergia con la Tearquía y con la jerarquía superior a ella, recibe la impronta de la jerarquía superior.

Así, también la jerarquía de los hombres recibe una impronta de las jerarquías celestes, por lo que llega a ser representación de la belleza angélica.

Capítulo IX. La tercera y última jerarquía angélica. Principados, arcángeles, ángeles

La última jerarquía angélica tiene el cometido de guiar a las jerarquías humanas en su relación recíproca y en la unión con Dios. Los principados supervisan con su poder y guía al gobierno destinado a dirigir las cosas terrenales. Los ángeles son los que ocupan la posición más cercana al mundo humano. Los arcángeles participan de la función de los principados y de los ángeles.

Un papel especial atribuido a esta jerarquía es el de guiar a los pueblos de la tierra. Se recuerda que el arcángel Miguel guio al pueblo de Israel hacia la iluminación divina. Se explica que esta oportunidad fue también concedida al resto de los pueblos, que pese

a ello se alejaron de Dios, al desatender por egoísmo la guía angélica que les había sido ofrecida. Y es que, en efecto, la iluminación no viene impuesta por obligación, ya que la Providencia se dirige a todos, aunque los ángeles ayudan a aquellos que quieren elevarse voluntariamente sin coartarlos.

Capítulo X. Recapitulación sobre la jerarquía angélica

Después de concluir la descripción de cada una de las jerarquías angélicas, Dionisio ofrece una recapitulación acerca de las leyes jerárquicas de la transmisión y de la función recíproca de purificación, iluminación y perfeccionamiento ejercidas por las diversas jerarquías angélicas.

Capítulo XI. La denominación «poderes celestiales»

En este breve capítulo, Dionisio explica cómo todas las inteligencias angélicas pueden ser denominadas indistintamente «poderes». Aunque los ángeles de la tercera jerarquía no participan en modo alguno de las propiedades de la primera, todas las inteligencias divinas son definidas en su ser por la tríada de esencia, poder y acción; por tanto, estas pueden llamarse indistintamente «seres» o «poderes».

Capítulo XII. La denominación de «ángeles» atribuida a los jefes de la jerarquía humana

Las Sagradas Escrituras atestiguan que los sumos sacerdotes son llamados «ángeles», porque los jerarcas terrenos participan en el cometido angélico de revelar la iluminación divina. Sin embargo, dado que los poderes de los grados superiores de la jerarquía no están poseídos, en menor medida, por las últimas órdenes, y tanto más es así con el poder de la jerarquía celeste sobre la eclesiástica, la capacidad humana de transmitir la iluminación teárquica resulta muy inferior a la de los ángeles: no obstante, la participación de la sabiduría y el conocimiento es un hecho universal para todas las inteligencias, y por ello también los hombres más elevados desarrollan una función angélica respecto a los otros hombres.

Capítulo XIII. La purificación del profeta Isaías

Dionisio se detiene en un episodio muy apreciado por los exégetas cristianos, el de la purificación del profeta Isaías por parte de un serafín, narrada en el libro homónimo del Antiguo Testamento:

Entonces voló hacia mí uno de los serafines con un carbón encendido en su mano, que había tomado del altar con las tenazas; y con él tocó mi boca, y dijo: He aquí, esto ha tocado tus labios, y es quitada tu iniquidad y perdonado tu pecado. *(Libro de Isaías*, 6, 7)

Para Dionisio, este pasaje comporta un problema: se pregunta por qué ha venido a purificar a Isaías justamente un serafín, ya que, siguiendo la lógica del orden jerárquico, cabría esperar que fuera un simple ángel quien se ocupase de resolver este asunto.

Nuestro autor refiere diversas opiniones al respecto. Para algunos, fue un ángel quien purificó al profeta, pero se lo denomina «serafín» porque quemó los pecados y encendió en el hombre purificado el deseo de escuchar.

Otra solución es pensar que la primera jerarquía hubiese otorgado su poder purificador al serafín, del mismo modo que la Tearquía otorga a los seres más elevados sus propias iluminaciones para que estos las difundan a las jerarquías inferiores conforme a sus capacidades para recibirlas de estas, del mismo modo que el fuego prende más abundantemente en los cuerpos que poseen una capacidad mejor para recibirlo.

La primera jerarquía angélica tiene en grado máximo la propiedad de encender y de transmitir la Sabiduría divina. La purificación significa la participación en la pureza divina, de modo que Dios resulta ser la causa de toda purificación, que efectúa a través de sus ángeles. Por tanto, tal es el significado del serafín, el de desvelar la jerarquía no como una estructura compuesta de entidades dotadas de un poder propio, sino como una transmisión cooperativa de una única energía, la teárquica.

Capítulo XIV. El número de los ángeles

Las Sagradas Escrituras refieren que los ángeles son miles de millares y miles de miríadas. Estas cifras indican el cuadrado de dos números que señalan una cantidad máxima; por tanto, no aluden a un número preciso, sino a una cifra innumerable.

Capítulo XV. Los símbolos

El último capítulo de la *Jerarquía celeste* trata de las imágenes simbólicas con las que se representa a los ángeles, que son incorpóreos. Junto con la novena carta, pretende sustituir a la *Teología simbólica*, que Dionisio menciona muchas veces, si bien, como hemos dicho, jamás fue escrita. Las Sagradas Escrituras transmiten descripciones representativas de ángeles que podrían atribuirse indistintamente tanto a la primera jerarquía como a la segunda o a la última.

El primer símbolo que se toma en consideración es el del fuego, que manifiesta lo más divino que hay en las inteligencias celestes. Como el fuego sensible que penetra en todo y está separado de todo, así el fuego divino actúa con las criaturas, es capaz de transformarlas y renovarlas con su calor y su luz. Además, es inaferrable, no se mezcla, tiene la capacidad de dividir, es invariable, tiende hacia lo alto, es rápido y penetrante.

Además, los ángeles aparecen con frecuencia representados como humanos. Esto es posible porque el hombre se distingue por la fuerza de su mente y su alma tiende a escapar naturalmente de la opresión. También las partes del cuerpo humano se prestan, como consecuencia, a simbolizar las funciones angélicas: el olfato y el oído, y también los párpados, las manos, los brazos, y así sucesivamente.

La representación alada de los ángeles indica su presteza a elevarse hacia lo alto y al hecho de que no posean ninguna característica terrenal. Otros símbolos estudiados e interpretados según la analogía entre las formas sensibles y las virtudes del ángel son también las nubes, el viento, las formas animales (león, buey,

caballo), las figuras inanimadas como el carro y las ruedas.

Por último, se hace referencia a la alegría de los ángeles. Esta no es una pasión, como en los hombres, sino una participación en la alegría divina por la salvación de quien se convierte a la fe de Dios.

Los sacramentos

Del latín *sacramentum*, los sacramentos son los momentos rituales en los que la gracia divina se otorga a los miembros de la Iglesia. En el griego bíblico recibían el nombre mysterion, término que define la vida espiritual en su aspecto invisible y sagrado. Los sacramentos marcan la vida de los fieles, ya sea en su ingreso a la Iglesia con el bautismo y la confirmación, ya en su camino dentro de la misma con la consagración monástica o sacerdotal. La tradición cristiana, tanto en Oriente como en Occidente, estableció los sacramentos principales en siete: bautismo, confirmación, eucaristía, confesión, matrimonio, ordenación sacerdotal, extremaunción.

En los tiempos de Dionisio, esta lista todavía no se había fijado, por lo que el autor propone una lista sensiblemente diferente: bautismo, confirmación, eucaristía, consagración del ungüento de la confirmación, consagración monástica, ritos fúnebres.

Sobre la *Jerarquía eclesiástica*

El tratado sobre la jerarquía eclesiástica constituye el primer ejemplo de un escrito mistagógico de la era bizantina. El término *mistagógico* se aplica a los escritos dedicados a la interpretación del significado teológico y místico de los ritos de la Iglesia, en particular de los sacramentos. Dionisio escribe este tratado con un fin principalmente teológico y presta poca atención a los temas pastorales. La *Jerarquía eclesiástica* no se puede considerar tampoco como un manual litúrgico, destinado a ilustrar cómo se celebran los ritos, puesto que nunca recoge las palabras que han de pronunciar los celebrantes.

Aunque este tratado esté dedicado a la parte más práctica de la vida eclesiástica, no lo aleja del estándar de la escritura dionisiana, pues se ocupa de los aspectos más místicos y teóricos que tienen que ver con los ritos religiosos de la Iglesia.

Es lícito preguntarse qué ritos (es decir, qué tradición) contempla Dionisio. Los ritos litúrgicos varían de región en región: los de Constantinopla difieren de los de Siria o de los de Jerusalén. Como hemos mencionado, en *La Jerarquía eclesiástica* se evidencia que Dionisio tuvo en consideración principalmente los ritos de la Iglesia siriaca, y ello se consideró durante casi un siglo como una razón suficiente para afirmar que Dionisio era de origen siriaco. Sin embargo, se ha observado también que, si bien Dionisio hace referencia a los ritos siriacos, los interpreta a la luz de un conocimiento que parece directo y tomado de primera mano de los ritos de la Iglesia de Constantinopla.

Estas peculiaridades podrían explicarse a través de la hipótesis, presentada anteriormente, según la cual el *Corpus dionysiacum* estaría compuesto por varios autores, cuyo origen debería buscarse en Constantinopla más que en ningún otro sitio. Así pues, esta elección de los ritos litúrgicos puede deberse a razones de oportunidad estratégica, destinada a hacer más verosímil la ficción

cronológica del *Corpus*, a través de la descripción de ritos siriacos en desuso y no atribuibles a las formas litúrgicas vigentes en su momento.

Por otra parte, la *Jerarquía eclesiástica* es el tratado más reciente de los escritos areopagíticos y aquel en el que el pensamiento de Dionisio se encuentra en la plenitud de su desarrollo. Este desarrollo gira principalmente en torno a la concepción de la jerarquía y el papel central que la deificación del hombre tiene en las intenciones del discurso dionisiano. Es en este tratado en el que Dionisio introduce una tercera jerarquía, junto con la celeste y la eclesiástica: la jerarquía según la Ley. Esta fue precursora, bajo la Antigua Alianza, de la jerarquía eclesiástica. En ningún otro de los escritos que componen el *Corpus* se hace referencia a esta jerarquía.

La *Jerarquía eclesiástica* se estructura del siguiente modo: después de un capítulo introductorio en el que se explica qué es la jerarquía eclesiástica y cuáles son sus objetivos, Dionisio dedica seis capítulos a la descripción de cada uno de los que él considera misterios —es decir, sacramentos— de la Iglesia. Todos menos el séptimo presentan invariablemente tres partes: una introducción al significado místico del sacramento sujeto de análisis, una descripción del rito y una interpretación del rito en la que se ponen de relieve los simbolismos que lo componen.

Capítulo 1. La jerarquía eclesiástica y su objetivo

La jerarquía eclesiástica se define como una ciencia, una energía y una perfección que conducen a Dios, pertenecen a Dios y son obra de Dios. Si en la *Jerarquía celeste* el discurso sobre la transmisión entre los diferentes órdenes jerárquicos tenía una presencia fundamental, ahora toma mayor relevancia la relación entre Dios y los miembros de la jerarquía. Es Jesús mismo, principio, esencia y poder de la jerarquía, quien ilumina a los poderes celestiales y eleva a los hombres hacia ellos, al unificarlos y perfeccionarlos por la vida divina, mediante los poderes del sacerdocio.

En cuanto a los órdenes que componen la jerarquía celeste, Dionisio incide en que en esta, como en cualquier otra jerarquía, hay un poder único que impregna todas sus funciones jerárquicas. En la cúspide de la jerarquía eclesiástica está el obispo, quien es iniciado en la divinidad y deificado para que después transmita la deificación a toda la Iglesia.

En la jerarquía celeste, todas las operaciones se desarrollan más allá de la corporeidad y son inteligibles, mientras que en la eclesiástica la elevación jerárquica sucede por medio de símbolos sensibles. También en este caso resulta válido el criterio de la analogía: cada uno obtiene de la justicia divina según su propio mérito.

El origen de la jerarquía es la Tearquía misma. Por tanto, si existe una relación de imitación entre la jerarquía eclesiástica y la celeste, no sería correcto afirmar que haya una jerarquía entre las jerarquías, dado que estas se establecen y son constantemente iluminadas por las energías teárquicas.

La Tearquía ha concebido el plan de salvar a los hombres y a los ángeles mediante su palabra, y esta salvación comporta la deificación de los que son salvados. Por consiguiente, la deificación supone el fin de la jerarquía: esta se define, y aquí se repite la fórmula empleada en la *Jerarquía celeste*, como la «la asimilación y la unión con Dios en lo posible».

Capítulo II. El bautismo

La asimilación y la unión con Dios en la que se basa la actividad de la jerarquía y que constituye su principal objetivo es posible sólo a través del amor y la obediencia de los mandamientos divinos. El bautismo es el primero de los actos sagrados que crea la capacidad de recibir las palabras y las energías divinas en el alma.

El primer movimiento intelectual hacia la divinidad es el amor a Dios, pero este sólo será capaz de guiar en la obediencia a los mandamientos divinos si el hombre es creado como ser divino mediante el nacimiento divino, que es el bautismo. Por tanto, la

esencia divina del hombre, perfeccionada en la deificación, proviene del nacimiento divino, dado que la existencia precede a la acción, al contrario de lo que no tiene existencia, que tampoco posee movimiento.

Después de haber expuesto los procedimientos de que consta el rito, Dionisio explica el bautismo como símbolo de la sagrada generación divina. En primer lugar, ilustra la dinámica de la sinergia entre el don divino y la libertad humana al recibir este don. La divina beatitud distribuye entre todos sin mediación su luz inteligible y los seres inteligentes poseen la capacidad innata de dirigirse hacia la luz; así pues, sólo depende del libre albedrío que el individuo se dirija hacia su propia luz interior y esta lo lleve hacia la búsqueda de la iluminación divina.

La luz natural del alma es el motor que conduce a la unión y a la perfección en Dios; pero ella no es suficiente, sino que resulta necesaria la iniciación sacramental que confiere al alma la luz divina que la guiará en los diferentes grados hacia la perfección superior.

No obstante, la posibilidad de este recorrido ascendente nace de la renuncia al mal como un acto de libre albedrío. Por ello, la desnudez de quien se presenta al bautismo simboliza la renuncia a toda malicia escondida. El bautismo en sí representa también la imitación de la muerte y resurrección de Jesús, y la imposición de la vestidura ritual que concluye el acto conlleva el simbolismo de la luz divina, con la cual el alma verdaderamente se reviste durante el bautismo.

Capítulo III. La eucaristía

Dionisio define la eucaristía como el «sacramento de los sacramentos». La primera cuestión que aborda es el hecho de que, si bien todo sacramento aspira a la única deificación y a la reunión que otorga la comunión y la unión con el Uno, sólo la eucaristía se denomina propiamente «comunión» y «reunión». Esto se explica porque la eucaristía es el perfeccionamiento de cualquier otro misterio, como demuestra el hecho de que se celebre una vez

concluidos todos ellos.

La eucaristía es la única que concede la unión al misterio divino. Si el sacramento de la iniciación cristiana, que se cumple con el bautismo y la confirmación, es el de la iluminación por antonomasia, la eucaristía es, por su parte, el sacramento de la perfección.

Así pues, observamos que Dionisio establece un vínculo entre los órdenes de los sacramentos que inician y nutren la vida cristiana y los tres grados de la deificación, que son la purificación, la iluminación y la perfección. El bautismo constituye la purificación y al mismo tiempo otorga la iluminación divina al alma, mientras que la eucaristía constituye la perfección que deifica.

La descripción del rito es más bien concisa, pero su comentario constituye la sección más densa de todo el tratado. El rito eucarístico imita los actos humanos de Jesús a través de los símbolos de los que se compone el rito. Dionisio no concibe estos símbolos como señales que contienen un mero significado histórico, sino que constituyen la parte visible y sensible del obrar divino en el rito y garantizan que las acciones litúrgicas transmitan efectivamente los dones divinos, así como las acciones de Jesús trajeron consigo la deificación de los hombres. De este modo, la distribución de la eucaristía con la que culmina el rito imita la última cena, de manera que el acercamiento a la divinidad prodigue entre los congregados la posibilidad de asimilarse a ella con sinceridad.

El primer componente del rito que se analiza es la salmodia. Como esta se basa en las Sagradas Escrituras, Dionisio enumera aquí los libros de los que procede y hace una breve alusión a su contenido. Por otra parte, cabe recordar que en la época del Dionisio histórico el canon de la Biblia todavía no se había conformado.

A continuación, se analiza el último orden de la jerarquía eclesiástica, compuesto por catecúmenos, energúmenos y penitentes, o sea, todos los que se agrupan por no poder participar

en la comunión. Los primeros son los que se preparan para el bautismo, y por tanto están todavía fuera de la Iglesia. Los energúmenos, por su parte, son miembros de la Iglesia que se han alejado de la divinidad, y han preferido las pasiones contrarias a esta. Por último, los penitentes son los excluidos de la comunión que deben cumplir un camino de purificación de sus pecados.

Es interesante destacar que Dionisio considera miembros de la jerarquía eclesiástica a todos ellos, aunque todavía no sean miembros de la Iglesia o lo sean de manera imperfecta. Por tanto, es plausible pensar que para él la jerarquía eclesiástica acoge a la humanidad entera, por vocación o por la disposición divina que desea la salvación de todos los hombres.

Otra particularidad del pensamiento de Dionisio es que para el autor el grado eclesiástico debe corresponder a un nivel de santidad efectivo por parte de quien ocupa ese grado, puesto que nadie puede transmitir a otros la divinidad si no se ha convertido antes a la fe de Dios.

El tema de la caída del hombre está muy presente en la exégesis dionisiana conforme a los textos litúrgicos bizantinos que, al recordar la benevolencia divina hacia la humanidad, subrayan cómo la condición histórica presente tiene su origen en el alejamiento de la naturaleza humana del bien, a causa del pecado que cometieron los primeros hombres en el Paraíso.

Si bien el lenguaje de Dionisio no se ajusta a la sencillez con que se narran estos hechos en la Biblia y busca constantemente aclarar los aspectos interiores de la historia de la salvación, no hay duda de que en la *Jerarquía eclesiástica* se expone no tanto una metafísica de principios que actúan en un mundo eterno e inteligible, sino más bien un cuadro de relaciones entre Dios y los hombres a lo largo de la historia. Este punto de vista se adhiere plenamente a la visión cristiana y resulta más alejado que nunca del cosmos pagano.

Capítulo IV. La unción

El aceite santo es un ungüento usado en la confirmación. En

Oriente se obtiene a partir de una preparación que contiene una base de aceite de oliva a la que se añaden unas cuarenta hierbas y especias aromáticas. Con la consagración que los obispos efectúan a través de este ungüento, se confiere el Espíritu Santo a quien ha sido ungido; Dionisio describe su uso durante y después del bautismo, y también para la consagración del altar.

Las sustancias perfumadas que componen el aceite comportan una participación olfativa que simboliza la capacidad de las personas de tomar parte en las santificaciones espirituales que la unción confiere.

Capítulo V. Los órdenes sacerdotales

Al hablar sobre el rito de los órdenes sagrados, Dionisio retoma lo que había dicho ya a propósito de la estructura triádica de la jerarquía, e introduce la jerarquía legal, es decir, el orden sacerdotal de la Antigua Alianza, instituido con la entrega de la Ley a Moisés. De este modo, Dionisio eleva a tres las jerarquías (celeste, jerárquica y legal) y confirma de este modo el principio triádico al nivel más general de su sistema en el mundo.

Dionisio parte de que la jerarquía eclesiástica se basa en el principio del ordenamiento por tríadas e introduce el orden más elevado, que es el de los iniciadores: este orden está dividido en los tres grados de obispo, sacerdote y diácono.

El obispo se sitúa en la cúspide de la jerarquía y es quien posee la plenitud del sacerdocio. El sacerdote, que es ordenado por el obispo, no posee la plenitud de sus privilegios, pero puede realizar en el nombre del obispo la mayor parte de los sacramentos. Finalmente, el diácono desempeña una función de ayuda en la celebración de los ritos por parte de los obispos o de los sacerdotes.

Dionisio establece una correspondencia entre estos órdenes sacerdotales y los tres grados de la deificación, como ya se mencionó con relación a los grados triádicos de la jerarquía celeste: los obispos tienen la tarea de llevar a la perfección, los sacerdotes de iluminar y los diáconos de purificar. Por tanto, los órdenes

sacerdotales son imagen de las operaciones divinas: por medio de ellas y en virtud de su sinergia con la Tearquía, se cumple la divina purificación, iluminación y perfección de los miembros de la jerarquía.

Capítulo VI. Los órdenes de los no iniciados

El orden de los no iniciados constituye la categoría inferior en la jerarquía eclesiástica. Está constituido por tres clases, la última de las cuales se compone de la tríada de los catecúmenos, los energúmenos y los penitentes, que Dionisio ya había mencionado en relación con la eucaristía. Estos son conducidos a la purificación por parte de los diáconos, quienes los preparan para la iluminación y la comunión con los misterios. A propósito de estas tres clases, se corrobora aquí, con alguna matización posterior, lo ya dicho anteriormente: los catecúmenos son los que esperan el bautismo, los energúmenos los que se han alejado de la vida santa y los penitentes son aquellos que se han quedado inmóviles por temor a los poderes adversos.

La segunda clase es la del pueblo santo, es decir, los fieles que han sido admitidos por los sacerdotes a participar en la contemplación de los misterios.

La tercera clase se compone finalmente de los monjes, denominados también «terapeutas». Esta clase es la más perfecta entre los no iniciados, y están llamados a vivir una vida unificada en el servicio purísimo a Dios.

Dionisio define la vida monástica como «filosofía perfecta», según una tradición ya atestiguada antes de él, por ejemplo, por Filón de Alejandría y por los Padres apostólicos, quienes manifestaron la supremacía de lo vital y práctico en el amor a la Sabiduría respecto a su aspecto teórico.

En la sección del capítulo dedicada a la descripción del rito, Dionisio detalla la consagración monástica, que culmina con la tonsura en forma de cruz y el otorgamiento del hábito, un rito practicado hoy en día del que se tiene constancia por primera vez

en la *Jerarquía eclesiástica* de Dionisio.

En las conclusiones de este capítulo se comentan las semejanzas y las diferencias entre las dos principales jerarquías: estas se basan en su función de conducir a la deificación a través de los tres grados de purificación, iluminación y perfección. Sin embargo, mientras que en el caso de la jerarquía eclesiástica el orden inferior es aquel que debe ser purificado para readmitirse en la plena participación de la vida jerárquica, en el caso de la jerarquía celeste no se puede hablar propiamente de impureza de los ángeles inferiores, puesto que entre los incorpóreos sólo los demonios han caído en ella y no forman parte de la jerarquía. Así pues, la purificación de los ángeles consiste en la revelación de lo que era desconocido por ellos.

Se puede finalmente apreciar como las dos jerarquías no son simétricas: los ángeles están divididos en tres tríadas y su clasificación en nueve clases está ampliamente constatada en la tradición eclesiástica precedente a Dionisio. Por su parte, la jerarquía eclesiástica contempla dos únicas categorías generales divididas en tres órdenes, de los cuales el inferior está a su vez dividido en tres, de modo que sumarían hasta ocho los órdenes que la componen.

Capítulo VII. Los ritos fúnebres

El capítulo que cierra la *Jerarquía eclesiástica* se presenta estructurado de forma diferente a los otros tres del tratado. Su lenguaje y el modo de argumentar dan indicios de una posible reelaboración tardía del *Corpus* o un añadido final. Los argumentos se presentan de manera simple y directa, menos poblados de las imágenes oscuras y las locuciones perifrásticas a las que los lectores de Dionisio estaban habituados.

Como en cualquier otro punto del tratado, Dionisio desplaza sus consideraciones hacia los argumentos de la fe que constituyen el marco en el que se desarrolla su reflexión. En este punto se recuerda cómo los cristianos no pueden prescindir de la esperanza de la resurrección al contemplar la muerte. Consecuentemente, la reflexión dionisiana pasa a concentrarse en la importancia de la

dimensión corpórea que en el rito fúnebre cobra un papel central no sólo ritual, sino también simbólico y especulativo, destinado a sacar a relucir este peculiar rasgo de la visión cristiana.

En el rito fúnebre cristiano se subraya la unión ontológica entre el alma y el cuerpo: como el alma participa de las santas contemplaciones, así el cuerpo participa de la santa unción y de los santos misterios eucarísticos. Por tanto, el rito expresa de manera simbólica esta filosofía del cuerpo, que remite a la resurrección y a la vida eterna, y muestra cómo la salvación implica también la dimensión corpórea.

Este capítulo va seguido de dos breves apéndices. El primero está dedicado a la necesidad de mantener los misterios resguardados de la mirada profana, una justificación del motivo por el que no menciona nunca los textos de las oraciones usadas durante las celebraciones. El segundo apéndice está dedicado a la justificación del bautismo de los niños, que favorece la maduración en ellos de un hábito de santidad, pero que requiere también la guía de un padrino que viva en conformidad con los mandamientos de Dios.

Las cartas

Las cartas que cierran el *Corpus dionysiacum* contribuyen a aumentar el misterio que circunda la obra entera, y al mismo tiempo ponen de manifiesto las preocupaciones principales que dieron lugar a la realización del proyecto areopagítico. En general, las cartas dionisianas tienen la intención de ser doctrinales según el modelo de las epístolas de Pablo, pero las cinco primeras carecen por completo de un marco factual preciso. De hecho, recuerdan más bien poco al género epistolar. En cambio, las últimas cinco se presentan enmarcadas en un contexto histórico y narrativo verosímil que sirvió para apuntalar la convicción de que el autor vivió realmente en el siglo I y mantuvo contacto con diversos apóstoles.

Otro aspecto que ha despertado curiosidad es que los destinatarios de las cartas son, en este orden, un monje (las primeras cuatro), un diácono, un sacerdote, un obispo, otro monje, un sucesor de los apóstoles y un apóstol. Como puede advertirse, está representada aquí toda la jerarquía eclesiástica. Es cierto que la octava carta está dirigida a un monje, con lo que la sucesión jerárquica no se mantiene del todo, pero esta coincidencia lleva a pensar que Dionisio quiso realmente incluir a todos los grados de la jerarquía. Por otra parte, el epistolario no parece escapar a la regla de la ficción literaria dionisiana y al intento de sustentar una serie de objetivos temáticos concretos. Consideradas en su conjunto, las cartas parecen haber sido escritas con el fin de hacer especial hincapié en los temas considerados prioritarios por Dionisio.

Carta I. Las tinieblas y el no conocimiento

La primera carta, muy breve, vuelve a tratar los temas fundamentales de la teología negativa. Las tinieblas y la ignorancia se entienden por exceso y no por defecto, lo que alude a las realidades divinas que están más allá de lo visible y de lo inteligible. Dios se coloca más allá del ser y del conocimiento, por

lo que la ignorancia absoluta, es decir, el no conocimiento, hace «conocer aquello que sobrepasa cualquier cosa conocida».

Carta II. El que está por encima de todo y transciende el principio de la divinidad y del bien

La divinidad y la bondad están al mismo nivel que los dones benéficos y deificantes de la Divinidad, que está más allá de todo. En otras palabras, interpretamos que Dionisio habla de los nombres divinos como manifestaciones de la esencia. La capacidad de imitar se convierte en el comienzo para llegar a ser divinos y buenos para aquellos que participan de la divinidad y de la bondad. Pero siendo inimitable, Dios es, en su esencia misteriosa, superior también a la divinidad y a la bondad.

Carta III. El significado del adverbio inesperadamente

En el *Libro de Malaquías* (3, 1) se emplea el adverbio *inesperadamente*; para Dionisio, su uso hace referencia a lo que está escondido y es sacado a la luz, o sea, el Verbo supraesencial que se hace hombre y se manifiesta por el misterio. Sin embargo, el modo en que esto sucede sigue siendo un enigma insondable. Además de la intención exegética de esta carta, puede pensarse en una exégesis alternativa opuesta al pensamiento neoplatónico, que inspiró diferentes páginas de interpretaciones sobre este mismo adverbio en las obras de Proclo y Damascio.

Carta IV. La nueva energía teándrica

La cuarta es una carta cristológica que condensa en una página el pensamiento dionisiano hacia el tema que más se debatía en su tiempo. La pregunta inicial aborda directamente el debate filosófico abierto sobre el dogma de la encarnación: «¿Cómo Jesús, que transciende todo, puede hacerse un ser igual que todos los hombres?». Al igual que en otros momentos del *Corpus* en los que se trata este asunto espinoso, Dionisio quiere evitar la cuestión de la doble naturaleza del Verbo encarnado. El autor prefiere el discurso, más neutral respecto al desencuentro entre difisitas y monofisitas,

de la esenciación, esto es, tomar la esencia del Verbo supraesencial. Si entre líneas expone que Jesús posee naturaleza humana, también pone de manifiesto que la ha adquirido de forma sobrenatural, y, por consiguiente, «no hacía las cosas divinas de manera divina, ni las cosas humanas de manera humana», sino según una «nueva energía teándrica». Esta expresión con la que se cierra la carta introduce el neologismo *teándrico* en el léxico teológico, un término que será muy difundido en lo sucesivo.

Carta V. Sobre la tiniebla divina

Esta carta pone de relieve uno de los principales temas del pensamiento dionisiano, que por otra parte había tenido un papel central también en la *Teología mística*. La tiniebla divina es la luz inaccesible que la *Primera epístola a Timoteo* (6,16) de san Pablo dice ser la morada de Dios. Es una luz invisible por exceso de luminosidad: quien penetra en ella accede a la oscuridad, pues ha sido considerado digno de conocer y de ver a Dios, lo que se traduce en el no conocimiento y la no visión.

El apóstol Pablo, maestro de Dionisio, es referido como aquel que ha conocido a Dios más allá de toda inteligencia y conocimiento, y, por lo tanto, es presentado como maestro de la teología apofática por su experiencia directa de este misterio.

Carta VI. Sobre la tolerancia religiosa

Con esta carta comienza la parte del epistolario que presenta el aspecto de un intercambio real con interlocutores reales.

Dionisio dirige al sacerdote Sosípatro, desconocido hasta el momento, un llamamiento a la tolerancia cuando afirma que ofender a una religión u opinión que no se toma por buena no representa una victoria. Es necesario abstenerse de hablar en contra de los otros y saber defender la verdad con argumentos irrefutables. El contexto al que hace referencia la carta podría ser el de las polémicas entre cristianos y paganos, tal vez también en relación con las políticas del emperador Juliano el Apóstata —muerto en

363—, destinadas a restaurar el paganismo como religión del Imperio.

Carta VII. La filosofía y la Sabiduría divina

La séptima carta tiene una importancia capital para comprender la relación entre Dionisio y la filosofía griega. Está dirigida al obispo Policarpo, cuyo nombre induce a pensar en la posibilidad, en realidad no demostrable, de que se trate del Policarpo alumno de Juan Evangelista y obispo de Esmirna.

Dionisio hace referencia aquí a las calumnias que un sofista llamado Apolofanes, presumiblemente su compañero de estudios en la juventud, dirigió contra él. Apolofanes acusa a Dionisio de parricidio por haber traicionado a la filosofía griega. Ante tal acusación, Dionisio rebate que los griegos recurren a las cosas divinas de modo impío. De hecho, el mismo Apolofanes usa las cosas divinas en contra de las cosas divinas, mientras que los verdaderos filósofos deberían partir del ser para alcanzar el conocimiento de la Causa verdadera del ser.

La filosofía griega afirma que no puede producirse ningún cambio en el orden del mundo que no se deba a la misma Causa que lo ha creado y lo conserva. Es aquí donde Dionisio introduce uno de los golpes de efecto de su ficción literaria, el testimonio del eclipse que oscureció el sol durante la crucifixión. Este eclipse se narra únicamente en los Evangelios, pero Dionisio refiere un testimonio personal e inédito acerca de este evento, lo que contribuirá en gran medida a consolidar su autoridad.

Dionisio se encontraba en la ciudad de Heliópolis, precisamente con Apolofanes, cuando se produjo el eclipse. Sin embargo, el fenómeno astronómico se describe de un modo curioso: la luna oscurece al sol avanzando desde la parte oriental, para proceder después de modo que la luz reaparece no en su parte oriental, sino por el lado diametralmente opuesto del disco solar. Ante este milagro, Apolofanes habría exclamado: «Oh, amigo Dionisio, esto es un cambio en la forma de actuar de Dios».

Carta VIII. El respeto a la jerarquía y a la misericordia

Dionisio relata un incidente en el que participó junto con su discípulo el monje Demófilo y un sacerdote a quien no se identifica con precisión: escandalizado de que el sacerdote en cuestión hubiera admitido en la Comunión a un penitente, que por otra parte había confesado sus pecados, Demófilo retiró el cáliz eucarístico para protegerlo de lo que él consideraba, equivocadamente, una profanación.

Dionisio reprueba duramente a Demófilo, y lo insta a respetar el orden jerárquico, que no puede ser destruido ni siquiera por un acto en favor de Dios. Después de exponer el orden de la jerarquía eclesiástica y el deber que corresponde a los simples monjes, añade que cualquiera que usurpa una función que no es suya va en contra de las Sagradas Escrituras, pues según ellas no es posible actuar justamente por encima de la condición que es propia de cada uno. Esta ley es válida no sólo para los hombres, sino también para los ángeles.

El incidente, por verdadero o falso que sea, refleja un problema que a menudo interfirió en la vida eclesiástica en los primeros siglos, esto es el zelotismo. Este fenómeno se identifica sobre todo en la postura que adoptaron algunas franjas extremas del monaquisino, cuyos miembros actuaban como intérpretes inspirados de las tradiciones y la moral.

En tiempos de Dionisio, el problema seguía vigente con el monaquisino siriaco monofisita, que, de hecho, provocó el cisma de la Iglesia siro-jacobita. Por tanto, es posible que en este episodio Dionisio aluda al principio por el que los monjes, como miembros de la jerarquía, no pueden usurpar funciones de órdenes jerárquicos diferentes al suyo.

La carta concluye con la narración de la visión que ha tenido un tal Carpo, sacerdote de Creta; según cuenta. Cristo en persona lo ha reprendido y lo ha llamado a ser misericordioso y aplacar su sed de condena a los infieles, pues con ella ha alejado a un neófito de la Iglesia.

Carta IX. El método simbólico

Como ocurría en el capítulo de cierre de la *Jerarquía celeste*, también la penúltima carta parece identificarse como el verdadero momento en el que Dionisio considera la ciencia de los símbolos, y no su misterioso tratado titulado *Teología simbólica*.

En primer lugar, se indica que el objetivo de los símbolos consiste en cubrir y proteger la verdad de ojos indiscretos, de personas incapaces de comprender el significado profundo de los misterios y que, por tanto, puedan llegar a burlarse de ellos sacrílegamente. En segundo lugar, Dionisio introduce algunas precisiones sobre el método teológico: por una parte, se trata de algo indecible y misterioso y, por otra, es filosófico y demostrativo. La naturaleza del símbolo es la de cubrir y al mismo tiempo revelar: la realidad cósmica es «un velo que cubre las propiedades invisibles de Dios».

No obstante, las interpretaciones de los símbolos siguen ciertas reglas; por ejemplo, el símbolo del fuego tiene un significado si se refiere a Dios y otro si se refiere a los ángeles, motivo por el cual los símbolos sagrados no deben mezclarse al azar, sino que deben explicarse según «las causas, poderes, órdenes, y rango de los cuales son signos reveladores».

A continuación, lleva a cabo una interpretación simbólica del banquete de la Sabiduría, referido al *Libro de los Proverbios* (9, 2-5), según la cual el alimento sólido simboliza la perfección y la estabilidad del conocimiento recibido de forma divina, mientras que el alimento líquido hace referencia a la manifestación providencial que se expande hacia todas las cosas. En conclusión, la concepción dionisiana del símbolo no puede confundirse con la alegoría ni con una concepción meramente semiótica. Si bien, por una parte, la interpretación del símbolo no puede desvincularse totalmente de la realidad formal que lo compone, por otra, no puede entenderse el símbolo como mero signo. En el símbolo se realiza una unión entre la realidad visible y la invisible, que lo convierte en una realidad nueva dotada de una superficie y de una profundidad estrechamente interconectadas.

Carta X. Profecía a san Juan

La última carta, con la cual el *Corpus* llega a su fin, resulta un final digno de la ficción repleta de sorpresas que caracteriza la obra, pues Dionisio profetiza aquí, nada más y nada menos, que el autor del cuarto Evangelio y del Apocalipsis será liberado de su reclusión en la Isla de Patmos y regresará a Asia para proseguir su misión pastoral.

Quizá fue precisamente debido a que Juan fue el autor del Apocalipsis que Dionisio afirmó con tanta claridad la separación entre justos y pecadores al final de los tiempos. Esta aclaración podría haber sido dirigida contra los que sostenían la teoría de la apocatástasis origenista, o como mínimo sirve para asegurarnos de que Dionisio no defendió semejante idea, por la cual los pecadores serán devueltos indistintamente a su condición primordial al final de los tiempos.

El universo dionisiano

Para concluir esta panorámica sobre uno de los más fascinantes, influyentes y misteriosos representantes de la filosofía occidental, queremos extraer algunas consideraciones a modo de síntesis de las principales características del pensamiento dionisiano, con la esperanza de que, en las páginas precedentes, el lector haya podido hacerse una idea general sobre los contenidos del *Corpus dionysiacum* y su posición histórica.

El Dios escondido y los *Nombres de Dios*

La visión dionisiana tiende a reducir la multiplicidad de los principios, todavía aceptada por el neoplatonismo, a un principio causal único. Para Dionisio, en realidad, no puede entenderse a Dios como principio, dado que la unidad divina es el resultado de la unión de las hipóstasis divinas. Las hipóstasis divinas, es decir, las tres personas del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo, existen más allá del ser, como permanencia que se correlaciona recíprocamente, y esta interrelación es el verdadero principio de unidad. Dios, por tanto, no es consecuencia de la unidad, sino que es principio y unidad, lo que Dionisio expresa con uno de sus neologismos, el de «enarquía».

En esta afirmación encontramos ya una primera revolución radical respecto al neoplatonismo: para este, el Uno es el principio sumo, mientras que para Dionisio el principio de unidad consiste en la comunión de las tres hipóstasis divinas. En consecuencia, la esencia divina no preexiste como origen, sino que es el resultado de la reciprocidad interpersonal, que otros Padres griegos llamaron «pericoresis». La fuente de la divinidad es, por tanto, únicamente la persona del Padre, y no la esencia del Padre, puesto que para Dionisio las hipóstasis trinitarias son supraesenciales.

En Dionisio, no aparece un concepto de Dios en sí; incluso la definición de Tearquía, con la cual el autor se refiere a la Trinidad, indica el principio de aquella que se hace conocer al hombre como divinidad; de hecho, «tearquía» significa 'principio de la divinidad', es decir, de la 'deificación'. En consecuencia, la teología de Dionisio no puede ser concebida sin comprender el objetivo práctico-ascético de la revelación de Dios. Esta no tiene como fin aplacar la sed de conocimientos del hombre, sino ofrecerle la posibilidad de ser deificado.

Paradójicamente, aquel Dios escondido que san Pablo anunció en el Areópago, para Dionisio continúa estando escondido en su esencia.

> Pues Él, que sobrepasa todo ser y conocer, por ese mismo carecer de conocimiento y de ser absolutamente, existe supraesencialmente y conoce por encima de todo conocimiento. Y el perfecto no-saber, en el mejor sentido, es conocimiento de Aquel que está por encima de todo lo que se puede conocer. *(Carta* I)

No obstante, el Dios desconocido se manifestó: la identificación que san Pablo revela a los atenienses entre su Dios desconocido y el Cristo a ellos anunciado, por tanto, se realiza plenamente en el pensamiento de su discípulo «Dionisio».

En vista del fundamento de la teología negativa como base del pensamiento dionisiano, surge entonces la pregunta de cómo es posible conocer a Dios, o siquiera saber que Dios existe. La respuesta, como hemos visto, se encuentra al final de los *Nombres de Dios*: por su bondad, «Dios concede el don de decir y de decir bien». El conocimiento teológico es algo que se versa sobre un «objeto» inaferrable, algo que no puede ser reducido en modo alguno a un objeto o a un ser. Hablar de Dios resultará siempre un acuerdo lingüístico.

Esta formulación, que procedía de la tradición de los Padres griegos, y en particular de los Padres capadocios (Basilio el Grande, Gregorio Nacianceno y Gregorio de Nisa), se convierte gracias a Dionisio en el fundamento del conocimiento teológico en los siglos

venideros de la era bizantina, y en general de la cristiandad de Oriente hasta nuestros días.

La incognoscibilidad de Dios en sí mismo, la total falta de analogía entre Dios y cualquier criatura, aunque se trate de ángeles u hombres, hizo que la especulación teológica abandonase su pretensión de comprender lo divino mediante argumentaciones racionales.

Así pues, la teología mística no es la reflexión sobre un fenómeno extraordinario destinado a unos pocos elegidos, sino que constituye la misma base de la teología; por otra parte, su principio consiste en abandonar la pretensión de decir algo apropiado sobre Dios. A diferencia de Occidente, el Oriente cristiano nunca propuso una demostración de la existencia de Dios basada en argumentaciones racionales, sino que más bien se confió al dominio de la experiencia.

Si Dios es incognoscible, ¿cómo es posible que se haga conocer? Si la esencia divina no posee nada del ser, y es nada por exceso, la respuesta es que Dios se muestra a través de sus manifestaciones *(proodoi)* providenciales.

> Toda manifestación luminosa que recibimos y procede de la bondad del Padre nos atrae a su vez hacia lo alto como un poder unificante y nos hace volver hasta la unidad y simplicidad divinizante del Padre que nos congrega. *(Jerarquía celeste*, 1)

Estas manifestaciones no son sino los nombres de Dios, o dicho de otro modo, sus energías-operaciones. Como Dionisio recalca en más ocasiones, los nombres de Dios no son principios independientes respecto a Dios, sino que son su misma energía. Este planteamiento establece una paradoja de fondo, que constituye la dificultad central del conocimiento teológico según Dionisio y sus sucesores bizantinos. Dios es al mismo tiempo desconocido y conocido: desconocido en sí, conocido en sus energías. El pensamiento dionisiano se construye sobre la base de esta contradicción, que da vida a la división metodológica entre la teología apofática o afirmativa y la teología catafática o negativa,

las cuales se refieren de forma antitética al mismo supraobjeto.

De la reflexión sobre los nombres de Dios surge la idea de que estos no describen a Dios en sí, sino que lo definen en relación con las criaturas. De hecho, los nombres son transferidos de las criaturas a Dios, de modo que estas participan de las operaciones-energías que los nombres representan.

Las criaturas no pueden ni conocer ni participar de la esencia de Dios, pero, en cambio, sí pueden conocerlo participando de sus energías.

> Todas las cosas divinas, incluso las que nos han sido reveladas, solamente las conocemos por vía de participación. Y todas aquellas que hacen referencia a su propio principio y fundamento escapan a todo entendimiento, ser y conocimiento. *(Nombres de Dios,* 2)

Según este modelo, podría dar la impresión de que Dios queda completamente inaccesible al conocimiento humano. Sin embargo, el pensamiento dionisiano supera este problema al afirmar que entre las criaturas y Dios existe un nivel de comunión que está por encima de las relaciones inteligibles y sensibles, por lo que Dios opera continuamente con los seres al infundirles sus energías supraesenciales.

> El Poder de Dios llega y se difunde por doquier y penetra irresistiblemente en todo y a su vez nadie lo ve, no solamente porque es supraesencialmente transcendente, sino también porque Él ejerce su poder providencial sobre todos de una forma secreta. *(Jerarquía celeste*, 13)

La jerarquía: el orden en la comunión

El modelo de universo que se basa en la visión jerárquica constituye la revelación filosófica de un mundo nuevo, que ya no tiene su fundamento en los objetos y en las categorías intelectuales que lo determinan, sino en una relación de comunión interpersonal.

En la jerarquía, la persona resulta no ser una identificación caracterizada por ciertos atributos, sino una particularidad que se comprende y realiza sólo en la relación de comunión con la alteridad personal. Cada uno de los órdenes angélicos o los grados de la jerarquía sacerdotal no encarnan distintos tipos ontológicos, ya que todos los ángeles son partícipes del ser angélico, así como todos los hombres son partícipes de la misma humanidad: su diferencia está en la funcionalidad jerárquica, la cual no debe ser un privilegio de dominio de unos sobre los otros, sino de recepción y transmisión recíproca. Sin duda, el término *jerarquía* representa el mayor éxito de Dionisio en cuanto a invención terminológica y conceptual. Sin embargo, la interpretación de este concepto no siempre ha sido fiel a lo que Dionisio entendía, y a menudo se ha transformado en su contrario, es decir, en un concepto referido a una estructura de poder y de subordinación.

El objetivo de la jerarquía es la deificación de sus miembros, no de sí misma. Por otra parte, la jerarquía puede entenderse como la propagación de la energía divina a todos los seres, mediante la purificación, iluminación y perfección.

Esta encarna, por tanto, la personeidad relacional, y pone a disposición de todos sus miembros la iluminación divina, que cada uno recibe en la medida de sus capacidades.

Otro malentendido que debe evitarse respecto a la jerarquía dionisiana y a su dinámica es el de pensar que esta consiste en un mero sistema de mediación, por el cual quien está en una posición inferior sólo recibe de quien está en el nivel inmediatamente superior. Sin embargo, y Dionisio lo expone con claridad, cada

miembro de la jerarquía recibe la iluminación directamente de la Tearquía con la mediación del orden jerárquicamente superior a él.

En la jerarquía, el movimiento ascendente se produce por la sinergia con las energías divinas. Por tanto, la jerarquía no es causa de la elevación: esta se produce por la gracia divina deificante, o sea, por sus dones y energías. La jerarquía manifiesta el orden de esta progresión ascendente en sus miembros, y se muestra así vinculada por una relación icónica con la Tearquía y sus energías.

La sinergia y la analogía son dos conceptos clave para comprender la dinámica jerárquica. La primera implica la colaboración de los miembros para lograr la deificación, que se desarrolla en los tres grados de purificación, iluminación y perfección. La analogía, por su parte, denota la propia capacidad que cada ser posee de participar en las energías divinas.

Sinergia y analogía describen la relación entre los miembros de la jerarquía y de estos con Dios. Sin embargo, tal relación nunca se establece con la esencia supraesencial de Dios, pues con ella no puede encontrarse sinergia o analogía alguna, sino con las energías divinas. Si bien son superiores al ser, estas energías son accesibles: se manifiestan como sinergia en la acción común hacia la deificación y como analogía en el grado de participación que logra cada miembro de la jerarquía.

Este modelo describe un prototipo de humanidad basado en el bien común y en la colaboración recíproca interpersonal. Por lo tanto, un antídoto de la deriva hacia la concepción de la sociedad y de las relaciones humanas sometida a principios abstractos, es decir, a ideas que justifiquen las faltas cometidas entre los hombres. Así pues, el camino de Occidente hacia la afirmación de la dignidad humana, de la libertad y del derecho de la persona encontró un modelo imprescindible en el pensamiento de Dionisio.

La deificación: participación sinérgica y comunión hipostática

Un aspecto que llama inmediatamente la atención en la lectura del *Corpus* es que Dionisio no haya escrito una cosmología: el orden del mundo presentado por él es el de las jerarquías. Las jerarquías —celeste, eclesiástica y legal— comprenden el universo entero y toda la historia. En Dionisio no existe la contraposición entre Dios y el cosmos, ni entre el hombre y el cosmos, pues el mundo material es un símbolo que actúa como medio entre Dios y los miembros de la jerarquía humana para alcanzar la deificación de esta.

La teología negativa y el discurso sobre la incognoscibilidad divina evitaron, después de Dionisio, que la teología bizantina se estructurara como un discurso basado en la verificación racional o intentara definirse como ciencia, algo que, en cambio, sí ocurrió en el Occidente latino con la escolástica. Al leer con atención a Dionisio, no encontramos un sistema teológico-filosófico. Existe, es cierto, una concepción estructurada de las jerarquías y del orden de los nombres divinos, pero se percibe claramente que para Dionisio no era esencial llegar a una exposición exhaustiva que ambicionara reflejar todo el saber.

De hecho, el autor delega la conclusión de su *Corpus* y remite a la lectura de otros tratados que jamás fueron escritos: para él, el centro y el objetivo de este universo es la deificación, es decir, la vida en la comunión jerárquica que consiste en la purificación, la iluminación y la perfección hacia la unión con Dios.

Esta unión, como Dionisio ha reiterado en varias ocasiones, no puede tener lugar en el nivel del ser, sino únicamente a través de las energías; estas constituyen el don participable que procede de la Tearquía y, puesto que presuponen la adhesión voluntaria del hombre, se configuran como sinergia.

Por parte del hombre, la posibilidad de ascender a la Divinidad

implica un gradual alejamiento de las actividades del intelecto:

> Nos acercamos a ella prescindiendo de todo poder intelectual, pues no vemos ni divinización, ni vida ni ser, que se asemeje perfectamente a la causa que transciende absolutamente todo ser. *(Nombres de Dios,* 2)

La semejanza con Dios no implica el menoscabo de la incognoscibilidad divina, sino el grado de participación en las energías divinas. Además, el progreso de la imitación de Dios se presenta como una tensión infinita, lo cual significa que la deificación no alcanzará jamás su fin:

> También se puede constatar que la Escritura llama dioses tanto a los seres celestes que están muy por encima de nosotros como a los hombres que son entre nosotros los mejores amigos de Dios y santos, a pesar de que la secreta Deidad esté separada y transcienda supraesencialmente todo y no haya ningún ser que pueda nombrarse propia y absolutamente con un nombre semejante al suyo. Sin embargo, todos los seres inteligentes y dotados de razón que tiendan con todas sus fuerzas, en la medida posible, a la unión con Dios y que tienden sin cesar, en la medida posible, hacia sus divinas iluminaciones, e imitan a Dios, si puede expresarse así, en la medida de sus fuerzas, han sido considerados dignos ellos también de que se les dé el mismo nombre que a Dios. *(Jerarquía celeste*, 12)

Para terminar, el punto culminante de la deificación consiste en participar, mediante el don de las energías supraesenciales, en la comunión con la Trinidad a través de una relación personal con las personas que la forman.

> El hombre que es realmente espiritual, digno de comulgar con las realidades divinas, que en la mayor dimensión posible ha alcanzado gran conformidad con Dios a través de una completa y perfecta divinización, un hombre así […] habrá alcanzado el más alto grado de divinización y será templo y compañero del Espíritu de la Deidad. A semejanza de aquel de quien es imagen. *(Jerarquía eclesiástica*, 3,7)

APÉNDICES

Obras principales

Las obras de Dionisio Areopagita han sido traducidas al español y las ediciones más recientes son:

Pseudo Dionisio Areopagita: *Obras Completas: Los nombres de Dios. Jerarquía celeste. Jerarquía eclesiástica. Teología mística*. Cartas varias, Biblioteca de Autores Cristianos: Madrid, 2002.

Pseudo Dionisio Areopagita: *Los Nombres Divinos y otros escritos* (ed., trad. y prólogo de Josep Soler), Libros del Innombrable: Zaragoza, 2007.

Para más información sobre el autor:

Ancochea, Germán: *Dionisio Areopagita: la tiniebla es luz*, Herder Editorial: Barcelona, 2009.

De Andia, Ysabel: *Denys l'Aréopagite: tradition et métamorphoses*, Vrin: París, 2006.

Perl, Eric D.: *Theophany: the Neoplatonic Philosophy of Dionysius the Areopagite*, State University of New York Press: Nueva York, 2007.

Rico, José: *Semejanza a Dios y divinización en el Corpus dionysiacum: platonismo y cristianismo en Dionisio el Areopagita*, IT San Ildefonso - Servicio de Publicaciones: Toledo, 2001.

Rorem, Paul: *Pseudo-Dionysius: a commentary on the texts and an introduction to their influence*, Oxford University Press: Nueva York, 1993.

Cronología

Corpus dionysiacum	Contexto histórico-cultural
	451 Concilio de Calcedonia.
	485 Muerte de Proclo Diádoco.
	515 Damascio se convierte en diádoco de la escuela neoplatónica de Atenas.
c. 518-525 Probablemente, el *Corpus dionysiacum* se compone en su forma definitiva durante estos años.	**518** Justino se convierte en emperador. Su sobrino Justiniano es su principal consejero.
525-528 Severo de Antioquía lee y cita el Corpus por primera vez.	**527** Justiniano se convierte en coemperador con Justino, que muere el 1 de agosto de ese mismo año.
	529 Un decreto de Justiniano provoca el cierre de la escuela neoplatónica de Atenas.
532 El *Corpus dionysiacum* aparece oficialmente en los coloquios entre monofisitas y difisitas organizados por Justiniano en Constantinopla.	**532** Revuelta de Niká contra Justiniano. La rebelión se sofoca con derramamiento de sangre. La catedral de Santa Sofía queda destruida.
536 Muerte de Sergio de Resaina, traductor del Corpus al siriaco.	
	537 Inauguración de la nueva basílica de Santa Sofía.
c. **540** Edición y comentarios de Juan de Escitópolis al *Corpus*.	
	543 Edicto de Justiniano contra las tesis heterodoxas de Orígenes.
	548 Muere Teodora, esposa de Justiniano.
553 Las enseñanzas de Dionisio aparecen en los cánones del	**553** Segundo Concilio de Constantinopla. Se afirma la

Concilio de Constantinopla. Desde su aparición a mitad del siglo VI, Dionisio es citado por unos veinte autores que lo consideran una autoridad patrística indiscutible.

cristología neocalcedonense; Orígenes y Evagrio son condenados.

558 Derrumbamiento de la cúpula de Santa Sofía tras los daños sufridos por varios terremotos.

562 Fin de los trabajos de restauración de la cúpula de Santa Sofía.

565 Justiniano muere el 14 de noviembre y lo sucede su sobrino Justino II.